近代西洋哲學史大綱目錄



近代西洋哲學史大綱

劉伯明教授講演　繆鳳林述

第一編　緒論

第一章　近代西洋哲學之背景

學說之發生，常有『歷史之背景』；(historical background) 欲明學說之眞際，必先明其背景。今述近代西洋哲學，自當首敍及此；此則非遠溯希臘與中世之哲學不爲功。蓋論西洋思想史，自希臘至今二千數百年，一綫相承，其間雖不無盛衰之分，要未間斷也。

希臘當紀元前五世紀時戰勝波斯，(第一次在紀元前四九〇年，第二次在紀元前四八〇年。) 國勢勃興，有如旭日，組織同盟，擴充軍勢，人民安恬，經濟充裕。影響所至，希人心理態度爲之一變，而啟『希臘開明時代』(Greek Enlightenment) 之機運。其時西洋文明，以希臘爲中心；而希臘尤以雅典爲中心。(希臘爲城市國家，各市勢力至不齊一，而以雅典

爲最盛）雅典約有三萬餘自由人，（有謂五萬者，此據培斯特古代史 Theisted-Ancient Times）舉皆富有『自由探考之精神』（Free inquiry spirit）因國勢之興盛，由各方俘獲多奴，供其驅使，所有鄙賤事務，皆假手於此輩。此三萬餘人有錢可用，有奴可役，衣食居住，無憂無慮，因之全副智能，宣洩於學藝方面。以希人無上之天才，處此美麗之半島，努力攻研哲學，文學，藝術，雕刻，斐然可觀。（學術之發明，常由小團體，周秦諸子學亦皆源於少數人之研究，不獨雅典然也。）餘力所及，不僅個人發展，城市亦以改造，雅典城當日之繁華，幾同巴黎之在今日焉。

其時雅典平民政治，極爲發達，凡百活動，自由人皆須參與。演說論辯，所在皆是，苟短於此，殆難立足。因之人民急需此種知識，一如大旱之望雲霓。風會所趨，『詭辯家』（Sophists）應運而生，（約在紀元前四百五十年。）布魯推拉（Protagoras）喬其斯（Georgias）咸爲巨子，聚徒教授，輸人新知，破除傳說，批判一切，不認公共之標準，而以『個人爲萬物之權衡，』（Man is the measure of all things，布魯推拉之言。）道德政教，皆失尊嚴。於時大

蘇格臘底（Socrates 469—399 B. C.）出，雖取辯者批判之旨，惟認人類有普遍之知識，非可以個己爲準則，於詭辯學者猛施攻擊，被誣毀教飲毒而死。 弟子柏拉圖（Plato 427—314 B. C.）繼之，政治制度盡形紊亂，前此雅典公民協力創造民衆幸福之精神，至是一爲自私自利，團體生活，於焉解體。 此其故雖由斯巴達代雅典而霸，戰爭頻年，賢者隱閉，亦極端個人主義之流弊，有以致之。 祇知小我之快樂，秦越公衆之事業，此其例證，可以體育爲代表：雅典人於鍛鍊體質，素極注重，所謂『美的靈魂寓於美的身體者』（A beautiful soul in a beautiful body） 實爲希臘精神之特徵。 至是則少數人在炎日之下競技，多人作壁上觀。 聖塔亞那（George Santayana）者，現世著名之哲學家與詩人也，有一詩描寫此點，極爲眞切。 詩曰：

『讓予戴冬青之冠兮，余睨子汗流以微笑。

『睨予以微笑兮，爲余之冕。』

"The crown of olive let another wear,

It is my crown to mock the runner's heat
With gentle wonder and with laughter sweet"

柏氏生丁斯世，思有以挽此狂瀾，因創『原型觀念說』，(Archetypal ideas) 謂世界有現實與理想之分，前者生生滅滅，幻而非真；後者不生不滅，真而非幻。所謂原型觀念，即處於理想之世界而爲一切現象之所摹倣。吾人之要端，在超脫此虛妄現實之世界，升入原型觀念之世界，庶有標準可言，公道可得。又主以哲學家爲唯一之執政者，注重全體，忽視個人，故雖出世而至本體之先哲，必須還救世人。蓋以其時之壞，在趨向肉體太過，『黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴，讒人高張，賢士無名』，而一般詭辯家又復以現象爲真，徒知有己，不知有人，故柏氏倡此等說也。顧柏氏之思想雖高，而雅典人痼疾已深，曾少信仰，所謂現實之世界，仍屬現實之世界；理想之世界，仍屬理想之世界，莫由溝通而收毫髮之效也。其弟子亞里斯多德 (Aristotle 384—322 B. C.) 繼之，于柏氏之說，多所修正。柏氏以現象爲觀念之『摹本』(copy)，二者分而不合；亞氏則謂原形即在現象之內，一而非二，真正之世界，即此

二者合一之世界。 吾人欲明本體之究竟，正不必離現象而另求。 此其思想雖較柏氏為進，然其時希臘暮氣已深，不可救藥，於紀元前三百三十年頃，為馬其頓（Macedon）所滅。亞氏知事無可為，態度一變，專事著述，不問世事，惟將以前之哲學文學科學，整以研究所得，歸納組織，各成完密之系統而已。

自希臘亡，亞氏沒，文哲科學，漸流消沉，雅典之平民政治，一變而為暴民政治，搗亂之徒，煽動羣衆，構成種種擾亂。 有識者目擊此種衰象，雅不願置身其中，厭世之觀念，日甚一日。所謂哲學，全屬指示吾人『生活之方法』(Way of life) 其時『物觀之世界』(the world of the object) 既非人世所能控御，於是相率棲息於『主觀之世界』(the world of the subject) 以饜生活之慾望。 『伊壁鳩魯』(Epicureanism) 『斯多噶』(Stoicism) 兩派哲學，卽因此而盛者也。

伊壁鳩羅派導源於『雪利奈克派』(Cyrenaic school)，以伊壁鳩魯 (Epicurus 341—270 B. C.) 為首，為純粹之個人主義。 其學以倫理為中心，快樂為至善。 然其所謂快

樂，以內心之寧靜恬淡，不受外界之苦痛侵擾爲歸，初非耽於體魄，殆與中國之楊朱相類。

斯多噶學派導源於『雪尼克派，』(Cynic school) 以其奴 (Zeno 340—265 B. C.) 爲首。其學以道德爲至善，由理性之指導，返璞自然爲歸。以情慾最足戕賊理性，故極主節慾，不以好惡內傷其身，常因自然以完其精神舒暢之生活，殆與中國之老莊相似。此兩派主張，雖未能盡同；然其求脫社會之不寧，建礟臺於方寸靈臺，以『心內之生活』(A life within) 代替現狀之生活，身寓塵世，心處天堂，則固異途而同歸也。

伊斯兩派之哲學，雖屬厭世，其倫理學說，初無神秘思想。降至紀元前二世紀時，『新柏拉圖派』(Neo-platonism) 興，遂由厭世之觀念，附以神秘之色彩。柏拉圖之思想，本稍涉神秘，新柏拉圖派則以柏氏學說爲外廓，變本加厲，造成一宗教的世界觀，謂磅天地間流行無窮層疊不息之現象，其成也由於上帝，其毀也復歸上帝，故上帝爲萬有之源泉與究竟，吾人當趨之而莫可或違。柏氏之所謂觀念，至是已變爲唯一之神矣。柏氏以『愛路斯神』(Eros) 爲愛真之標識，勉人脫離感官，升入本體，由美之存想，進入真之存想。此其

中實含改造環境之旨。 新柏拉圖派則謂上帝創造吾人時，靈性本有此愛路斯神，因與塵世接觸，蔽於物欲，且盡所爲，梏亡反覆，遂以汨沒有如貞潔女子之受污然。 吾人之要，即在反求此愛路斯神，使得其養而滋長。 此種見解，祇求精神之棲息，靈魂之得救，純爲理想世界與現實世界之關係，毫無環境改造之問題矣。

希臘自紀元前五世紀至一世紀，其間空氣，逐步改變：由獨立自信之精神，一變而爲由現象以入本體，再變而爲祇求主觀之生活，三變而專依上帝青春之少年，至是已奄奄一息，安心立命，不圖振作。 因之命運之觀念，勃然以生，世事之消沉，冥冥中皆有主宰操縱一切，非人力所能參與。 蓋長年爭攘，禍亂頻仍，人窮則反本勞苦倦極，固未嘗不呼天也。

正值此厭世主義盛行之際，小亞細亞忽有一派新勢力出現，如春之長，如日之升，爲此陳腐局面另啟一新天地，是即與西洋文化最有關係之「基督教」(Christianity)是也。 教主耶穌基督(Jesus Christ)生於耶路撒冷(Jerusalem)之附近，憤當時猶太社會之專尚繁文，不事實際，外觀徒具，內骨無聞，因與弟子傳道布教，普度衆生。 此其意味雖屬宗教，

惟其精神則入世而非僅出世。蓋耶蘇主旨，在創造一合於正義之王國，而此王國在天固可，在地亦無不可也。耶蘇自命爲救世主，竭忠盡智，拯救世人，躬行實踐，身爲表率，於世俗之繁文縟節，詈爲粉飾之坟墓，舊社會之腐氣，直欲一掃而空之。雖以羅馬官吏之誤認爲反叛，被磔而死，亦復從容自若，不變初衷。弟子繼之，持其精神，隨處宣傳，再接再厲，百折不回，毅力堅持，一如佛教中之馬鳴龍樹，因之勢力發揚，如荼如火。西羅馬王見其威武不屈，非勢力所能鎮服，益以國運漸微，因用羈縻手段，籠絡利用。紀元後三九二年，體何德西一世（Theodosius I）奉基督教爲國教，於是羅馬帝國日益衰，而基督教會日益盛。然自教會成立以來，所有教士，作威作福，已非復前此之平民；遂至教皇產生，神權論確立，教會遂占極大之勢力，中世紀一千年間，全歐人士，上自帝王，下至奴隸，皆受其支配，仰其鼻息，耶蘇基督救世之精神，已同生物石化，有如佛教入中國，寺院林立，祇尙儀式偶像，無有我佛濟世宏願矣。

羅馬之興衰，較之希臘，雖有久短之差，其情形則大略相似。初則人人爲國宣力，造成一

地跨亞非歐三洲之大帝國。 盛極之後，羅馬人民安富尊榮，耽於肉體之逸樂，罔知宣力旋家國，梟雄之主，復提倡種種娛樂，宣洩人民之精力於酣歌歡舞，以圖減其政治上之活動，因而減少其反動。 自馬克阿留帝（Marcus Aurelius 161—180）以降，風氣之壞，淫奢之習，益達極點，僅就浴堂門繪生殖器一端而論，其時流連荒亡之景，擬以朝穆所謂「為欲盡一生之觀，窮當年之樂，唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色，不遑憂名聲之醜，性命之危也」，當不為過。 前之以勇武著之民族，至是殆無人願讓國當兵，所有軍士，十九皆募北方野人以充之。（此處所述，皆指西羅馬。 羅馬當戴克利先帝（Diocletion 284—305）時，將帝國東西兩分，厥後時合時分，至三九五年繼何德西一世沒，從此東西永分而不復統一。 西羅馬於四七六年亡，東羅馬直至一四五三年始亡。） 野人為條頓族，知識淺薄，文化卑陋，惟其剛毅堅強，不屈不撓，以與柔靡之西羅馬人較，殆如猛虎之於羣羊。 為數既多，勢力日張。 四世紀末，適值匈奴人入侵日耳曼人住地，後者因以西羅馬為尾閭，從事轉移。 國必自伐而後人伐，西羅馬之衰亂，抑更有以啟之也。 遷移之結果，西羅馬解紐，燦爛之新

國，分據於西娥特（Visigoths）東娥特（Ostrogoths）諸族。文物制度，蕩蕩蠻人，不識眞價，既已盪滅無餘；因其嗜殺性成，祇知宰割，彼爲刀俎，我爲魚肉，抑更不僅鵲巢鳩占，反賓爲主已也。兵革頻年，靡有休止，大軍之後，必有凶年，疫癘盛行，蔓延無地。益以科學幼穉，衛生乏術，人命死亡，幾逾參一，所有孑遺，亦復飄泊東西，朝不保暮。思夫有生之物，皆有存我之天性，人類尤爲發達，所謂『智之所貴，存我爲貴』也。處此生死存亡之際，企求生命之安全，自屬唯一之要圖。其時組織制度，皆反應此種思潮，而以教會封建爲尤要，茲略述之。

(一)『教會』(church) 時人既求生命之安全矣；然生命有肉體精神之分，大陸玄黃，此個人無異亂處禍中，肉體安全，既不可必；趨向精神，勢有必至。而塵世之年有涯，天堂生活，靡無窮期，精神之保全，抑更較肉體爲尤要也。所謂教會，即應此要求而產，謂爲天人交通唯一之機關，將欲脫離苦海，上升天堂，非經其媒介不爲功。因之時人咸以教會爲精神安全之保障，男女老幼，率皆入其中焉。教會之代表，即爲教皇，人視教皇，遂亦同上帝之化身，奉爲神聖不可侵犯，對於自身，不信有何能力與價值，以蟄居教會之下爲無

上之法門，而其莊嚴之堂院，燦爛華麗，動人觀瞻，無知之野人，他無所懼，獨於此不覺有神秘之魔力，畏之而莫敢犯。積此種種，教會遂支配一切，教皇權威，遂駕政治上之首領焉。

(二)『封建』(feudalism; feudal system) 蠻人之來，非個己所能抵禦，欲求安全，必有藉於大力者。其時封建制度，恰足應此種要求，遂因此而益占重要。此其起源，本爲王者爲鞏固勢力起見，劃其王土之幾分之幾分，封臣下，使之豫備兵馬，練習戰士，得以對主君而盡其忠誠之義務。大諸侯及教士仿之，亦養多數之從臣，而占據一地以自固。大者數百里，小者數十里，或數里，其組織純爲階梯，自上而下，級別儼然。以地主，軍人(大都爲貴族)爲主，下有多數奴民，服役田事，供給軍人之需要，而軍人則任保護之職。境界要隘，皆築有堡壘，以禦侵寇。(迄今遺址猶有存者) 各國情形，大致相同。蓋處此陸沉之世，個人能力薄弱，難企單獨之存在，自必隸屬於羣體，或足苟延殘喘於萬一也。

上言中世社會組織之概況；其時哲學思想，約別爲『唯實』(Realism)『唯名』(Nomi-

mi'ism）兩派，而皆導源於希臘。茲分述之：

（一）唯實論　唯實論注重永久之存在；惟其所謂存在，不在個己，而在全體。此其思想，殆爲上述社會組織之反應，而應人心之要求而起者。然其根據，則在希臘哲學。當詭辯學者起時，極力提倡個人主義，以個人爲萬物之權衡，道德制度，卽憑一己之主觀以判其是非，初無天經地義之存在。往昔公共標準，於以根本動搖。蘇格拉底鑒於其弊，極肆抨擊，謂個體紛紜，暫而非常，將此執着，無異幻覺，要必集無數之個體，於其中抽出共同之要素，成抽象之概念，方屬眞知，普遍而永久。如集智愚賢否老壯長幼之個體，抽出共同之要素，成一人之概念。此人也，乃有客觀之存在於放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑矣。柏拉圖繼之，倡原型觀念論，謂萬物之模型，有形而上之存在，而一切現象，皆爲此形而上原型之摹本。蓋柏氏以爲時無古今，地無中外，吾人心理，常有一種客觀之理想；有如圓，人世雖無絕對之圓，而吾人心中，却有一絕對圓形之理想，有如美，人世雖不能有絕對之美，而吾人心中，必有一理想之美，圓滿無缺。公道至善，……亦皆如是。吾人所有之此

種理想，皆個體之模型；個體生滅無已，變動不居，而此理想長住永存，無時空之限制。故衡物之標準，在全稱之理想，不在生滅之個體，在類而不在小己。此其影響于氏之政治哲學，即注重國家而輕視個人。亞里斯多德繼之，雖合柏氏之理想現實爲一，而其重類之觀念，曾未變更。中世唯實論者，即以此重類思想爲出發點，而以教會代替柏氏之國家，爲唯一眞實之存在，凡屬個人，皆須受其支配，附以生存。時人不能單獨圖存，皆棲息於教會，此種思想，自是不脛而走，教會勢力，因之益大。此唯實論爲當時哲學之正宗，學者倡導，實繁有徒，而其最足代表者，湯姆亞坤答斯（Thomas Aquinas 1225 or 1227—1274）是也。

湯氏根本之目的，即在『解釋宇宙之理想爲眞宰之啟示』(to demonstrate the rationality of the univers as a revelation of God) 謂人世之現象，皆屬上帝所創造，而其眞其妄，其存其毀，即以其有無普遍性爲斷。——有者爲眞爲存，否則爲妄爲毀。故曰「眞實之存在，不在個體，而在普與永久之全體。」(The real existance is not in the particular,

but in the particular which participates the Eternal whole.）所謂永久之全體，即上帝，即教會，個人必託此以存，語其本身，初無絲毫存在之可能也。

自有此等學說，教會益以鞏固，取全歐教會，統率於一教皇，組織嚴密，盛水不漏，秩序整齊，有條不紊。尊貴之帝王，仰其鼻息；無知之野人，亦知畏敬。然當時優秀之士，既皆投身教會，教會又司教育之職，於野人亦施薰陶，使習於禮讓，（野人之精神本優，惟不讀書；今施教育陶冶自易。）其於當時之文化，實大有貢獻，不僅爲人民精神上之慰藉已也。而其保存圖籍，研究古學，希臘羅馬之文藝，丁此衰世，得賴以不墜於一綫，而爲後此東羅馬學者至意大利探索古籍之資，因以啟『文藝復興』(Renaissance) 之機運，蓋近世燦爛之文明，其種子已潛伏於此時矣。

(二)唯名論　當唯實論盛行之時，另有一脈新潮，醞釀於社會間，主個人之價值與個性之發展，與唯實論截然不同，是即唯名論是。唯實論者目此爲異端，而其勢力亦不甚偉，惟歐西思想界沉悶之局面，實於此啟其新生之先聲。語其導源，即希臘詭辯學者之個人

主義是。 寖假至十四世紀，奧鏗姆（William of Occam 生年約在 1280—1347）出，唯名論遂益以磅礴。 奧氏謂吾人一切之知識，皆起於個體。 個體經吾人之覺知而下判斷，即可識其存在；由此多數之個體，抽象其同具之屬性，遂成普遍之概念。 是概念後個體而生，緣個體而存，苟無個體，即無概念；故『眞實之存在，惟此個體』而已。（The real existence is only the particular.）吾人之要端在發展此個體，使之自由不可依賴空泛之類體；而個體自有其價值，更不必依賴之也。 此種注重個人之思想，繼奧氏者，所在皆是，（今日之英美，亦皆屬此種精神）近代哲學之曙光，已啟於此時矣。

其時宗教方面，又有一『神秘派』（Mysticism）謂吾人與上帝接觸，可直接由吾人之心之『冥想』（Contemplation）而親證，不必恃教會之媒介。 雖其勢力不大，人亦目為異端，實與以人天接觸之紹介為唯一職業之教會一大打擊。 蓋唯名論與神秘論之主張，直謂捨棄教會可也。 封建制度，則因十字軍之役，所有侯伯，均因從軍之故，元氣大傷，無力維持；而自火藥輸入，貴族地主之城堡，亦失其保障，中等社會，代之而起，（現為資本家，人亦

目為貴族，惟當時則為平民）因而促成其衰運焉。

一四五三年，土耳其入侵，東羅馬滅亡，於是希臘學者多至意大利，從事古典之考索。時意人心理，厭惡教會學者之來，備極歡迎。一時自由研究之復古學者輩出，不受教會之束縛，直探希伯來語希臘語之原籍千餘年來歐人鮮知之文藝至是燦然復明於世界，人心為之一快。文藝復興之新潮，沛然歐洲，遂入近世之域矣。

由中世至近世，千有餘載，人皆以此為西洋史之不幸，實屬非是。欲觀光明，必經長夜，中世之漫漫，實諸近世光明必有之經程也。茲更述宜注意者二事，以束本篇：

（一）中世受教會，封建之束縛，打破此二者，卽入近世。然封建制固大部隨中世以俱亡，教會則經唯名論神秘派之反對，勢力雖大減縮，而因其組織之縝密，歷史之深厚，威權曾未完全破除也。（卽至今日已經新教之改革，而舊教徒林林總總，依然受教皇之支配，歐戰期內，法人且多有反對柏格孫（Bergson）之哲學，而奉教會者。蓋其組織堅固，向心力較離心力為大；而當擾亂之世，抑更足與人寄託其下之思也。）

(二)中世近世，承接嬗聯，相關至密，實難畫其起訖。普通史家以東羅馬之亡(一四五三)為近世之始；然近世之啟新，以奧經姆之影響為多，而奧氏實為十四世紀之人物。其他各因，亦無一不伏於中世。蓋史事綿延，永無間斷(history of continuity)，分世分紀，為史家研究便利起見，非歷史之真象也。

第二章　近代思想之特色

近代思想之特色甚多，茲述其尤著者五：

(一)『新人之發現』(The discovery of the New Man.)

時當中世，所謂個人完全處階級勢力之下，寄身教會，方能苟安，非國家一分子，亦非世界一分子，不過教會之奴隸而已。職是之故，所有思想習慣行為舉止，皆有厭世色彩，苟且終身，曾不識人生真際；對於社會事業，亦極淡泊。蓋非『自然人』(Natural man)而純為『超自然人』(super natural man)也。逮至十五世紀，因人心束縛之解放，賴人於以發現。此其背景，亦在希臘。當希臘盛時，雅典人士，熱心政治，自由辯論，文學美

術，研究享受人與人之交接，一以情意爲中介，樂天入世，深識眞趣。 嗣經衰亂，此種新人，完全絕跡。 文藝復興後復古精神，沛然歐洲，於是前此雅典之新人，重復出現。 蓋自東羅馬學者至意大利研索古籍，一面深窺希臘人士之眞象，一面感受山明水秀之陶冶，激勵奮發，一洗積習。 影響所至，所有『慣常』（folkway）皆欲改造，思想既已解放，精神自然開展。 研究學問之興趣，由是加濃，民生社會之幸福，由是關心，此則近代凡百學業之所由盛，而亦文藝復興之所以爲大也。 年來新文化運動，謀解放『心智之習慣』（Mental habit）全出人心之要求，與文藝復興之精神，有相同者。

（二）『新宗教』（New religion）（良心解放 Emancipation of Conscience）

由前章所述，中世教會勢力，遍及全歐，人人以此爲與上帝接觸之媒介，仰其鼻息，莫敢自外，結果所至，不僅遏抑人之思想，實足束縛人之良心。 而此良心上之失其自由，較之思想上之桎梏，影響更偉。 其時教皇大權在握，驕奢淫佚，無微不至，立俄十世（Leo X）甚至發賣赦罪符以斂錢，謂苟得此符，雖有罪過，亦可免除。 此其獎人爲罪，身爲護符，獎

心病狂，莫此爲甚。德人馬丁路德（Martin Luther）因草九十五條之反對書，於一五一七年十月公布，四方響應，於是宗教改革之風潮，勃焉以起。

馬氏謂人可憑信而得救，祇須良心之虔誠，卽可與上帝接觸，初不必何種之中介。吾人固不必憑藉舊教會，而舊教會之作爲，無一非背正義，抑更非上帝之所許也。此其與舊教不同之點：

(1)舊教超世，此則較近自然；

(2)舊教厭世，此則樂天。

此宗教改革之結果，雖未能將舊教勢力，完全鏟除，其在南歐，更爲半壁之保障；然舊教亦因是而改良儀式，剷除積弊。而其影響於良心之解放者，抑更深矣。

文藝復興發生於意大利，而宗教改革，導源於德意志者，何耶？論者每謂北歐爲後進之民族，其受舊教之碇錮，不及南歐之深，故其改革，獨生於北歐。此誠有可言之理，然此宗教改革，於德意志之國民性，實至有關係焉。意大利人因自然之和諧，好尚風雅，文學

藝術之興趣甚濃，審美之情操，發達亦異常。 其在德人，則生性沈着，頭腦冷靜，弘毅嚴重，與意人之輕颺者迥異。 對於宗教，更有特殊之關切，中世時之神秘主義，亦以德人爲多。此神秘學派脫離教會，直接上帝之主張，馬丁路德實深受其感染；氏之宗教改革，亦卽淵源於此。 此就國民性觀察，有以知文藝復興之生於意大利，宗教改革之生於德意志之非偶然也。

馬氏推翻教皇破除迷信，於良心上之解放，誠多勞績；顧其重視聖經，以此爲是非之標準，牽強附會，判斷一切，致教皇之專制既去，而聖經之專制緣之以生。 民生顯跡，依據聖經，固無論矣；卽個人稍有疑竇，亦復開展聖經，斷章取義，以定行止，彷彿成敗利鈍，可由此而逆睹。 此種怪象，降至今日，依然存在。 其箝制人心，較之中世以教皇私人專斷者，固爲開明，有非可以以暴易暴繩者；然其非屬上乘，固可定言也。

(三)新世界觀 (The New Conception of the universe) 西洋之天文觀念成有系統者，首推希臘之闢達郭輪學派 (Pythagorean School) 約當元前六世紀至四世紀）試圖

以明之：

圍火 (central fire)

地屏 (counter-earth)

地

月

日

五大行星

恆星界

天體之數有十，其運動者祗八，除恆星常住不動外，地，月，日與五大行星皆繞圍火運行。

此種宇宙觀有可注意者二點：

(1) 地動；

(2) 地非中心。

亞里斯多德繼之；去其圍火與地屏之說，以地爲不動之中心，月，日，行星繞之而行，其行也成圓形，如下圖：

自愛姆配道克（Empedocles 490—430 B. C.）以來，宇宙爲土，水，氣，火四種原素和合而成，已爲希臘人普遍之觀念，亞氏據之，以地歸之土，水，日月行星歸之氣，火，至於恆星，則爲「以太」（ether）構成。此以太構成之恆星，一瞬不變，不生不滅，爲上帝所居，彷彿佛家之眞如世界。其在地球，則重濁下凝，地位最卑，生生滅滅，永無已時，有如佛家之生滅世界。亞氏謂地球行星，皆非吾人究竟之目的，目的在恆星世界。吾人之要端在超脫此現世，升入本體，與上帝相接近。時希臘暮氣奄奄，厭世之觀念甚盛，亞氏此種宇宙觀，遂不脛而走，前此關遂郭輪學派之天文觀念，幾已無人復道。至紀元後二世紀時，埃及之潘勒米（Ptolemy）更集亞氏以來天文學之大成，確立「地中說」（Geocentrical theory）謂地球處天之中，靜而非動，外有日月遊星恆星。天體有限，而諸星之軌道則爲圓形。其時科學幼稚，儀器簡陋，潘氏之說，純憑視官之知覺，以定天象。故有「以吾所見，地適處中。地苟非中，則天之一邊，必較他邊爲近，而近邊之星，亦較大矣」等論證。

自是而後，此地中說爲西洋古代唯一之宇宙觀，降至中世，更附以宗教的色彩，根深蒂固，

牢不可拔所生影響，約言有四：

(一)階級　地球恆星，相差天壤，各種物質，皆有等級。　教會爲升入恆星之機關，教皇又爲教會之代表，地位之高，不言可喻。　人民對之，自是奴顏婢膝，不以爲異。　其他地主之於田奴，軍人之於屬民，莫不階級重重，不敢稍存非議。　蓋以或富或貧，或貴或賤，諸相對待，皆屬天定，祇可任命，非能超脫也。

(二)超現世　恆界世界，常住永存，現象世界，存毀無已。　時野人侵略，飢饉頻仍，人民危險，寢不安枕，人皆思升入恆星圖靈魂之久安，故厭棄此世，不願振作，有如病夫，深感痛苦，以早返自然爲快，尙復何望乎？

(三)依賴　上帝臨上，吾人處下，依以苟安，自爲固然。　時教會封建之盛，亦即以其足資人之依賴也。

(四)狹隘　宇宙有限，雖便操縱，囿於方所，心境實狹。　且時人因此以爲事物皆有限制，稍進即可，創造猛進之心，絲毫無有。

洎至十六世紀，哥白尼（Copernicus 1473—1543）出，因讀畢達郭輪學派之書，恍然有悟，於千數百年來視爲無有疑問之地中說，獨起而推翻之，另創「日中說」（Helio-centrical theory of the solar system）謂地動日靜，天體之間，日球處中，其餘行星，皆繞日環而旋轉，組成太陽系，而地球位列第三，略如下圖：

日

地球

哥氏之創此說也，自謂係因讀畢達郭輪學派之書而悟，即最近馬文氏之歐洲哲學史（

Marvin: The History of European Philosophy）亦謂關達郭輪派爲哥白尼假定之先祖。因其時科學正在萌芽，故其說尙憑冥想而少實驗。嗣後卜魯諾（Bruno 1548—1600）更主世界爲無限，否認前此有限之說。泰可培（Tycho Brahe 1546—1601）更實地觀察，得多種精密之結果，開伯來（Kepler 1571—1630）根據泰氏所得之結果，復立行星運行三定律，修正哥氏之說。格利賴（Galileo 1564—1642）繼之，更作望遠鏡，實示數人之學理於人人。積人積世而成學，日中之說，遂有不磨之眞價。歐人之世界觀，亦由是丕變。影響之係，直不可勝言。前之恒星地球等物質之階級，現則宇宙和一，無有尊卑，一行星之運行，與一蘋果之隕落，毫無分別。平等觀念，遂代階級而興矣。恒星行星，等視齊觀，無有生滅眞如之分，無有上帝住恒星之事，諸凡天堂地獄，皆屬烏有，升入本體，直同幻覺。因之超現世依賴之觀念，一變而爲重現世獨立之精神矣。宇宙無限，海闊天空，吾人事業，何可限量。前之狹隘自局感官者，現則精神開放，前途孟晉矣。此新世界觀與上述之新人相得益彰，合成近代思想之偉觀。蓋近代思想唯一之特色，簡以言之，即「新人盧

新字宙』(A new man in a new universe) 而已。 杜威所謂『近代之人居一去蓋之世界』(The modern man lives in a world with the lid off) 也。

哥氏等之說，不啻根本否認教會，故教士目爲異端，遏抑摧殘，不遺餘力。卜魯諾既被處死刑，慘遭焚殺，爲爲眞理殉身之第一人；格利賴更被逼焚棄著稿，始獲全軀。 然眞理自在，初非權威能消，（格氏書燒後，自謂余書雖燒，地終動也）教會之反對，徒暴自身之劣點，而格氏之科學精神，抑更於近代思想有甚深之關係也。

於此有可附述者，即前此歐人除與東方民族暨非洲沿岸交接外，鮮有變通，目光所注，偏於地中海一隅。 自一四九二年哥倫布（Columbus）發見美洲新大陸，一四九八年奧斯達加馬（Vasco do Gama）發見印度新航路，一五一九至一五二一年麥哲倫（Magellan）環遊地球一周以來，地圓之理，既因以證明，而與新民族接觸，歐人眼界，於焉擴大，前之以地中海爲中心者，至是遂以世界爲舞臺矣。

（四）新政治（New politics）

中世爲封建制，政府權力甚微。 此封建之諸侯，又爲教會之工具，故國王亦惟教會之馬首是瞻。 換言之，卽屈服教會勢力之下，別無何種政治也。 其時教徒之所希望，卽如何建設一基督教之大帝國，將全歐民族統治於教皇，受教皇之支配而已。 自文藝復興以來，多數政治學者主張中央集權，蓋因中樞，使四分五裂之封建統一於政治首領。 將欲藉此打破教皇勢力，其首着矣。 此運動之中心，爲意大利之福勞來（Florence）城，而馬克威利（Nicolo Macchiavelli 1497—1527）則又此運動唯一之代表也。 馬氏目擊當世政府附屬教會，與中世無異，深致痛恨，悔思聯合意大利，成一主權集中之國家。謂主權應全屬之政府，不宜有所旁落。 教會止司宗教之事，政治非宜顧問，且亦不容其顧問者也。 法人如秦布亭（Gean Bodin 1530—1597）等，亦皆奔走呼號，謀倒教皇激盪之餘，歐人心理，漸有國家觀念，而「國家主義」（Nationalism）亦於此滋長矣。

國家統一，法爲最早，英次之，德意爲最後。 職是之故，專制以法爲最烈，而大革命亦發生於法。 蓋欲國家發展，必經統一，欲統一必厲行國家主義，而其結果則必流於專制也。

法當路易十四（Louis XIV 1643—1715）時，盛極一時，而其專制，就其『朕卽國家』（I am the State）一語觀之，概可想見。曾未百年大革命爆發王都，近代一切改革，又皆萌芽於此，所謂『德謨克拉西』（democracy）亦於此啓其機矣。（由歷史上觀之，所謂統一，所謂專制，實皆實現德謨克拉西必經之階梯。秦始皇之一四海，實大有功於中華，惜相沿二千年，中人少民權思想，遂莫由革進耳。）

一方面提倡國家主義，一方面又有學者提倡民權論，英之洛克（John Locke 1632—1704）其尤著者。洛氏哲學，當讓後論，此僅述其民權思想。氏謂政府非神聖之物，其起也，本於經驗，所以助人民之幸福也。政府之於個人，不過契約之組合，苟背此契約，則國民於某種情形之下，背叛政府，亦不爲過。是時英國厲行專制，洛氏之言，原有感而發，然王權神授至尊無上之政府，因是而失其尊嚴，專制威權，勢難復存矣。此種思想，後盧騷（Rousseau 1712—1778）等傳之於法，推波助瀾，一七八九年，遂生空前之革命。騷擾多年，學者見其於民生之實利，非惟無益，而反加厲，聖西門（Sainte simon）等因進

而提倡『社會主義』(Socialism) 希諸民胞物與之世界。 今日者，德謨克拉西之聲浪，日盛一日，所謂政府，抑更視為發展個人惟一之工具矣。

(五)新經濟組織 (New economic organization)

中世為農業社會，其經濟之組織，大部為農業之組織，工業商業，頗屬幼稚，故其地位不甚重要。 處此農業社會之下，有相對之二階級；曰地主，(貴族) 曰農夫。 前者為主，為支配者；後者為奴，為被支配者。 平時農夫盡力耕織，供獻地主，而受地主之保護；戰時農夫即充兵役，而供地主之驅使。 自十字軍後，工商業逐漸興盛，於地主農夫兩級之間，又發生一『中等階級』(Middle class) 此級本為平民，因經營商業，雄於資財，勢力以張。同時因火藥鎗砲之發明，地主之城堡，失其鞏固，封建制度，日益消衰；而自由之都市，更隨商業之發達以俱盛，於是工商之組織，取農業組織而代之。 前之貴族，失其重要；一切政權，漸由資本家操縱矣。 此資本家，前為中等階級，至是居前次貴族之地位，專橫殊不異昔，所以有新封建 (New feudalism) 之稱也。 平民方面，又生反動，各種社會主義，於焉

華起。歐戰以來，資本勞動兩級，不僅立於對待地位，勞動者且欲取資本家而代之，物極必反，異日前途，又可於此卜之矣。



第二編　本論

第一章　英國之經驗派(English Empiricism)

一國之哲學思想，足代表其國民性：如英主經驗，法主理性，德主理想，此三國哲學之異，其原因要不一端，而其主因，厥維國民性之不同。 蓋哲學思想之型成，以國民性爲其主動；因有何種國民性，始有何種哲學。 故言『經驗派』(Empiricism)者，必冠以『英吉利的』(English)或『不列顚的』(British)言『理性派』(rationalism)者必冠以『法蘭西的』(French)或『大陸的』(Continental)言『理想主義』(Idealism)者，必冠以『德意志的』(german)三派哲學之產生於三國，有非偶然者。 今於未述英國哲學之先，略述其國民之特性，以爲背景，然後知此種思想之起，有由來矣。

英人最重『實際』(practical)不尙高玄，遇有事端，必求試驗，必求實踐。 此試驗實踐之精神，實爲英人之特色；『實際之邏輯』(practical logic)爲英人首先發明，其故以此。從事學問之研究者，率以致用爲唯一之的，故以學問名家者，常與政治或其他事業有關。

試以哲學家論，培根（Bacon）爲首倡經驗派之人，本身實爲政治，法律專家；自後如洛克（Locke）則與政治名家雪斯培（Shaftesbury）相結納，柏克烈（Berkeley）則熱心宗教之宣傳，休謨（Hume）亦從事政治之職業；而斯賓塞爾（Spencer）以著作宏富名，當初又爲一工程師。蓋英人不以哲學爲獨立之學，與其他毫無關係，亦非如德人之分人生爲二：一爲理想，一爲現實，判若鴻溝，不相溝通也。職是之故，政治，社會之判，科學，哲學之分，非其所尙；然因人民富於常識，豐於經驗，故科學上之發明，亦以英人爲多也。

英人旣重實際，故有所作爲，點點滴滴，臨時應付，得寸進寸，不尙躐等。蓋其重在經驗，老成練達，非如純理學者不論何種改革，主張一定，卽欲一舉實現，收效於朝夕也。且其事之爲否，每以利害之多寡爲斷，故『功利主義』（Utilitarianism）亦發生於英，而爲最盛。至其政治方面，則更祗言『進步』（progress）不尙『革命』（revolution）證之英國憲法之成，不經流血，祗經多次修改，當可明知。蓋以實利爲歸，政府國民，遇有爭執，每能相互讓步，和平解決，而進國家於康寧之域。此其不趨極端，有類保守，然其日新月異，又奮著世界之

見識此則英人精神之所在，而不列顛民族之可自豪於世者也。

(甲)培根 (F. Bacon 1561—1626)

自文藝復興以來各方面之變動雖多，要皆由超自然而至自然，由神學而至人學。然中世思想，既失其價値，此新學急待創造。時當英國衣利薩白時代(Elizabethan period)文藝，政治並皆發展，蓬蓬勃勃，氣象日新，而富蘭培根適應運誕生，另求思想上之發展，創立新法，以爲此「發展時代」(The age of expansion)之點綴，遂舉近代之精神，趨向集於一身，發揮光大，以普及於英人。

培氏本爲政治學者，歷任重要之職，嗣因受賄發覺，至科重金，其人道德實無足取。論者謂渠係最聰明而最卑鄙之人，則未免太苛。蓋細行不檢，歷來偉人之常象，苟吹毛求疵，則完全人格，能有幾人？至氏於自然科學之研究，則遠不如格利頼牛頓(Newton)之精密，一生學問，亦無何等之系統。卽其以歸納法之始祖名，而此法之具體內容，亦初無詳細之說明。蓋其時科學尚在萌芽，氏之無大造詣，容爲時代所限；而氏之眞正貢獻，抑更不在論

遂歸納法之內容，應用於一切，而在提倡此種方法之重要也。

培氏極主征服天行，用天然之勢力，謀人類之幸福，嘗曰『知識即權力』(Knowledge is power)意謂憑此知識，即足『控御自然』(Control of nature)而為我用也。 故其對於書本之知識，極為輕視，以為不過文字之堆砌而已。 中世遺傳之學問，氏曾下一總攻擊，謂不出下列三種：

(1)文雅學問；(delicate learning)

(2)怪誕學問；(fantastic learning)

(3)爭辯學問。(Contentious learning)

文雅學問，指修詞學，古典學而言。 自文藝復興後，學者研究古文，推敲詞藻之風甚盛，培氏謂充其量不過古人之再生，曾難適用於今世。 而其時模仿古學，多尚形式，格律，忽略精神，讀書作文，殆成一種裝飾品，抑更未足為訓。 怪誕學問指當時迷信而言。 其時科學幼稚，而不經之說，冒名科學者，實繁有徒：有謂能使人長生者，有謂能使人不老者，措詞立論，大

須秦與漢武時之方士。其餘神奇鬼怪之傳說，亦復紛紜錯雜，莫可究詰。爭辯學問指各種無意識之爭辯，如一針之端可立幾天使等而言。蓋其時論證舉多根據古人之成說，從事演繹，與無謂之駁辯，而其前提之是否謬誤，概不之問，卒至以訛傳訛，謬種流傳也。此三種學問，培氏以爲皆不能發生新知，皆不能控御自然，對於人生，有害無益，故痛下針砭，將其所用之方法，比之蜘蛛之爲網，謂蜘蛛之網一絲一縷，純憑內部抽出，從事組織，時人死用演繹，以亞里斯多德以來之少數原理爲準則，推斷一切，曾無異此；又比之蟻之集食，謂蟻之食物，完全取諸外界之所已成者而累積之，時人株守經說，任其分類整理，終屬陳跡，無有創新，與蟻何別。氏謂吾人所用之方法，當一脫蜘蛛，蟻蟲之所爲，而如蜂之釀蜜，採集外界之原料，——花粉——加以消融，加以改造，而成新知識，——蜜——方屬眞實，方爲有用。此其方法命曰『歸納』(或名內籀 induction; inductive Method) 氏著新方法 (Novum Organum(1620)=New Method) 一書，卽論此歸納法者。略謂吾人當捨個己之好惡，專事外象之觀察，由天然之事物，尋求原理原則，不當徒憑理性之推求，而謬謂自然之律令，符合吾

人理性之秩序也。

將欲運用新法尋求真知，第一步當先破除『成見』(prejudices) 培氏名曰『偶像』(Idols) 析以四種：

(1)種族之偶像，(The Idols of the Tribe) 此偶像根據種族之習性，普及羣體，不限於少數人，如希臘人之宇宙觀，謂遊星運行之軌道完圓無缺，蓋純然由於美術之成見也。

(2)巖穴之偶像，(The Idols of the Cave) 此偶像原於個人特異之稟賦，或特殊之環境，所謂『性癖』(peculiarity) 即屬此種，吾人率未能免是。

(3)市場之偶像，(The Idols of the Market-place) 此偶像原於社會之語言文字，如『日出於東而沒於西』一語，社會盛屬流行，而由天文學證明，日實無所謂出，亦無所謂沒；然其影響甚深，雖有新知者，時亦盲目從之，陷於謬誤而不自知也。

(4)劇場之偶像，(The Idols of the Theater) 此偶像原於古來之學說，或一時之好尚，因經多人之迷信，即足箝制人之心靈，如中國陰陽五行之說等皆是。

上述四種傀儡，最足混淆是非，蒙蔽人心，要必破除淨盡，獨立不倚，方足爲自然界之眞正研究者：以萬物爲本位，從事客觀之探索，不卞躁，無成見，將各個之現象，用歸納法分析，比較，抽出共同之要素，求得單純之『相』(form)，因以發明公例，用此公例，即可以控制萬有，如研究『熱』(heat)之相，當先集各種熱物，細心考察，用法歸納，知熱由『動』(motion)而生，動可以生熱，於是物質界之現象，即可受吾人之制御矣。 此則知識即權力之眞諦，培氏方法之精髓，前此哲家有未能夢見者。 雖氏於此種方法之內容，無詳密之疏解，而其提倡此種方法之重要，實爲經驗學者之始祖，（杜威之遠祖，即屬培根。）而爲後此『試驗邏輯』(experimental logic)之先河；而其控御自然等觀念，影響西洋之精神界者至深，近世西人之人生觀，殆無不與培氏有關也。 茲再擇由培氏發動之觀念四種，彙述於左方。

(1)控御自然之觀念， 培根主張控御自然，征服天行，謂文化之可貴，非使此人高於彼人，乃在利用自然力，改造社會，增進人生之幸福耳。「此種觀念，不僅一洗中世聽天由命之思想，並能使人人增高自信力，謂人定可以勝天，不再愁自然之逼害，而有樂觀之心

意。 吾人試思同一流水也，原人見其浩蕩，即生畏敬崇拜之心；西人見之，即考察其馬力，運用於各種機器，觀念相差，豈復可以道里計者。 今日者，數十生的之大砲能轟山平地，望之生嘆之海洋，能安然飛渡，此皆知識所表現之權力，亦即控御自然也。

(2) 進化之觀念， 希臘人之視世界，謂係週而復始，盛衰興廢，皆屬循環；中世之人，則以眞體世界不生不滅，冥冥中有主宰操縱一切，非人所能爲力要之，皆不主進化而已。「自培根出，方知世界爲動而進化，非靜而固定，圓滿理想之世界，可以人力勝天，使之實現，初非渺茫難期。 氏著新大西洋 (New Atlantic) 一書，描寫一理想之島國，能用科學方法征服天行者，諸凡飛機潛艇等，皆預擬及之，此其影響於西人之心理，至爲偉大。後此多數社會改革家，皆思用科學之方法，將現實之世界，改造成理想之境地，所謂「變海水爲荷蘭水，使普天有情，同沾一勺」者，皆培氏進化之觀念有以啓之也。 科學萬能之觀念，亦皆由此而浸盛洋溢，歐戰以來，雖稍變其態度，而其根本，要仍確立不動。於此吾人所宜知者，即知識乃權力，然其力能「致善」(power for good) 亦能「致

器』(power for evil) 自然科學，固宜儘量發達，要必有倫理等精神科學，與之同時開展，庶幾有所規範，而此世可日進無疆；否則器械之發明，適爲戕賊人民之工具，進化云乎哉？

(3) 實利之觀念， 西洋人無論何事，皆言『實利』(utility) 求其足以『利用厚生，』此觀念亦始自培根，故氏稱爲『功利主義之祖』(The father of utilitarianism) 上述氏反對古傳三種學問，亦卽以其無有實利故也。 然氏本意，非謂些許知識，必求『目前之效果，』(immediate result) 惟謂知識之總數，最後之目的，必求有用焉耳。

(4) 責任心，(responsibility) 凡信運命之說者，必其人之無責任心故。 國人自古迄今，除最少數人外，殆皆任命播弄；換言之，卽不負責任而已。 西人當中世時，以人爲無能，事事由眞宰主持，亦無責任觀念。 自培根以還，始知人力可以戡天，世事之好壞，皆由人負責，非可委之天命也。

上述四種觀念，皆近代之特色，而皆由培根之學說發脈。 今日者，西人自覺自信，有內蘊

之能力，苟能發展，即足增進社會，改造人生，皆原於此。目今中國之所急需者，即屬此種精神。雖其偏注實利，不無弊失，忽視美術，尤屬太過，誠能捨長取短，實足一起沉痾也。

(乙)洛克(Locke 1632—1704)　柏克烈(Berkeley 1685—1753)
休謨(Hume 1632—1704)

培根雖爲經驗派之始祖，然其所主張者祇及知識當原於經驗而止，此經驗之本身爲何，由何而來，毫不之及。洛克氏起，乃本心理之研究，從事經驗爲何之解釋，顧其結論，猶有心物兩本體爲意象物質之所附麗，而非人所能知。柏克烈雖承洛氏而起，捨其物之本體，而以精神作用解釋一切，創『主觀唯心論』(subjective idealism)逮休謨氏起，更將柏氏所主之精神本體否認，創唯象唯覺之『懷疑論』(skepticism)此三人——洛克柏克烈休謨——之哲學，承遞嬗聯，自成系統，其結論實至合邏輯之秩序，(logical order)故併論焉。

(一)洛克

洛克爲經驗派唯一之代表，其學說方面頗多，而其時政教專橫，洛氏爲自由主義之領袖

者；其所言皆屬有感而發，故與時代之關係，尤爲密切。將欲詳細討論，恐非短時所能。茲擇其重要者諸點略述之：

(1)反對先天觀念 『先天觀念』(innate ideas)爲大陸理性派——笛卡兒(Descartes)一派，詳下章——所主張，謂吾人有數觀念稟之於天，先吾生而存在。此與孟子『良知』『良能』之說(孟子曰：「人之所不學而能者其良能也所不慮而知者其良知也」)殆有同然。洛氏既主經驗，謂一切知識，皆須源本於後天之經驗，則其反對此先天觀念，勢所必然。氏謂道德標準，因時而異，因地而別，因人而殊：如古以忠君爲德，今以爲妖，因時而異也；中人重男，西人尊女，因地而別也；『矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人，』因人而殊也。果有先天之是非標準否耶？不獨是非標準，非由先天，即是非之觀念，亦非吾人所固有。試以嬰兒與野蠻人爲證，蓋可明知。吾人初生，一無所有，自與外緣接觸，由種種之經驗，始生種種知識，何來先天觀念？洛氏此種說素言之極爲激切，語其『動機』(motive)初非僅爲先天觀念而反對，實別有重要之原因。氏以爲凡主先天觀念者，皆有所爲而

爲之，將藉以維持信仰，擁護權威，以實行其專斷也。蓋既曰先天，自屬固具，圓顱方趾，允宜服從。是耶非耶，眞耶僞耶，初非他人所能置喙。此其禁錮思想，遏抑自由，導人盲目，莫此爲甚。其時王權之濫用，教條之迷信，陳陳相因，莫能前進，皆此先天觀念爲之護符有以致之。此則洛氏反對之主因，而純理論者之偏保守，經驗論者之主進化，又可於此見之矣。

(2)知識論　上述洛氏反對先天觀念，此其哲學破壞之方面也；氏另有建設一方面，即『知識論』（Epistemology; a theory of knowledge）是。氏謂一切知識，皆本經驗，吾人之心，初生時殆如『一張白紙』（a piece of white paper）空洞無物，染紅現紅，染青現青，受外界何種之『印象』（impressions）始生何種之『觀念』（ideas 或譯意象，兩名皆佳）。故一切單純之觀念，皆值環境而發生，有此單純觀念，經內部之反省，乃成複雜之觀念。有如下式：

外部之感覺（sensations）——內部之單純觀念（simple ideas）

單簡觀念＋反省（reflection）＝複雜觀念（Complex ideas）

例如『人』之觀念，其始也，人之四肢百骸，刺激於吾人，吾人遂生各種之感覺。此各種之感覺，深印內部，即單純之觀念；加以反省，經過思考，將此各個單純者。辨其彼此交互之關係，聯成一貫，遂成人之複雜觀念。苟將此觀念附麗之實體捨去，成一普通之觀念，即成抽象之名詞。故知識之本眞，厥維觀念。洛氏確定其義曰：『知識者，吾人觀念之符合與不符合之知覺也。』（Knowledge is the perception of the agreement or disagreement of our ideas）蓋洛氏謂物質之究竟，非吾人所能知；吾人所能知者，祇有代表物質之觀念。此觀念爲物質之『摹本』，（copy）爲吾心與物之中介，吾人之知識，即此觀念而已。故氏之知識論，稱爲『摹本之知識論』（a copy theory of knowledge）亦稱爲『代表的實在論』（representative realism）也。此物質摹本之觀念，洛氏又有眞妄之分，謂物質之屬性有二：曰『第一屬性』，（primary qualities）曰『第二屬性』。（secondary qualities）前者大，小，厚，薄是根於事物之本性；後者聲，色，嗅，味是存於吾人之心意，

氏謂惟此第一屬性之基本方屬眞確，若第二屬性，則十人十異，百人百異，幻象而已。此則與當世物理學家所言一鼻出氣，純然時代科學之反映也。

洛氏此種知識論，缺點甚多，茲略述數點，以見一斑：

(a)洛氏既主純粹經驗論，認各種知識之獲得，皆由被動， 感覺之爲被動固也；然反省實屬自動，而洛氏亦以爲構成觀念之要素，是自相矛盾也。

(b)人心決非如一張白紙，染以何色，卽現何色，蓋內有一種「自動之傾向」(active tendency) 此則近世生物學所證明者。

(c)吾人最初之感覺，實屬籠統合混，經歷既多，乃呈明晰；洛氏謂爲單純分明，實屬非是。

(d)所謂知識，卽由「命題」(propositions)而起之「判斷」(judgment)，本體之如何，初可付諸不問。洛氏以觀念爲代表，又不敢斷其代表至何種程度，卒之眞正之知識，終不可得。

(3)批判分析 洛氏因主經驗，而經驗由單純觀念而成，故對於一切學說，慣習，事物，皆從事

「批判的分析，」（Critical analysis）由繁至簡由難至易，溯本窮源，使成單純之觀念，因而明其原起，識其眞象，不再受其蒙蔽。 此則洛氏批判分析之方法，影響時代至偉，實爲氏之哲學精神之所寄。 其時正値十七世紀末葉，中世思想，經培根後雖已略爲破除，新思潮之運動，亦已漸有根基；然成見之束縛勢力仍有存在。 洛氏處此新舊交替之際，以批判分析，攻擊往昔之迷信，諸凡前人所認爲天經地義，不可或違者，皆分析成極單純明晰之觀念，而評論其價値，神秘謬僞之說，寧尚有立足餘地乎？

批判分析之法，實破壞方法中之最烈者。 籠統含糊之學說，固不耐其一按；即其表面眞實，外觀動聽者，亦難受其考索。 蓋天下事理，常有祇可合觀而因其固然，苟加分析，雖屬神聖，亦必失其尊嚴：如寺院佛像，非不巍巍也，一經分析，則泥木而已，有何莊嚴？ 父母兒女，天倫非不尊也，一經分析，則孔融與禰衡「父之於子，當有何親，論其本意，實爲情欲發耳。 子之於母，亦復奚爲？ 譬如寄物瓶中，出則離矣。」之言，即由此出。 此雖不足爲訓，要亦無從難之。 所謂天倫，于何尊敬？ 此批判分析，誠有如數千高度之冶爐，入其中

而不消熔者，鮮矣。近代精神，側重批判，實經洛氏而盛。尼采（Nietzsche）所謂『重新估定一切價值』（Transvaluation of all values）者，換言之，卽批判的分析而已。

洛氏以知識原於單純觀念爲出發點，以此批判分析爲工具。既一切知識，皆原於單純之觀念，則所有之現象，自可分成原始之觀念。故其應用此方法，不僅知識，諸凡道德，政治，宗教，皆以此試驗之。以言道德，則洛氏解分析後，謂不過一種習慣，因人與人往還交際，有利害之關係，社會中乃定此種種德目，以共同遵守，初無其他之神秘。以言政治，則洛氏謂人生而平等，後因相互侵犯，不能安逸，强有力者，遂因時勢之要求，受人民之付託，出而以保護人民爲務，因而代行其他一部分之職。呂覽所謂『長之立也出於爭，』黃宗羲所謂『有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利，不以一己之害爲害，而使天下釋其害也。』故其結合純賴『契約』（Contract）人民苟不同意，處某種情形之下，卽可自由行動，初非『君臣之義，無所逃於天地之間也。』至於宗教，則洛氏雖未能完全脫離成見，謂有數種觀念，由上帝默示於人，然謂必經吾人之考慮，始可定其是非，則亦

含有經驗色彩矣。

洛氏此種思想，實皆反應時勢，有感而發。其時上則帝王專制，固無論矣；貴族平民之判，階級之分，幾有『富貴貧窮生而已定』之勢。洛氏父母，皆為清淨教徒，(Puritans)酷愛自由平等，殆具宿根，因思舉階級觀念，一舉而廓清之，而為根本之改造。故直截了當，認人心為白紙，上自帝王，下至皂隸，既皆同此一白紙，何有貴賤之分？是故人生而平等，祇因經驗之不同，始有種種差別；而此經驗之不同，由於環境之相異，則苟改造環境使人人有同等之機會，有充分之發展，即可有同一之造詣，此則教育為唯一之要圖，洛氏所極力主張者此也。自是而後，英人自由平等之觀念，於以確立，而其影響所及，不僅美國之獨立，與之有關；即法國『啟蒙時代』(Enlightenment)之諸激烈思想家，如伏爾泰(Voltaire)盧梭(Rousseau)輩，為後此大革命之導綫者，殆無一不受洛氏學說之感染，此則洛氏所不及料也歟？

(4)本體觀　前述洛氏知識論，謂吾人之所能知者，祇此代表物質之觀念，而其究竟，非吾人

所能知，已涉及『本體論』(Metaphysics) 之範圍。此本體論爲後來學者討論問題之中心，亦卽柏克烈休謨二氏哲學之出發點也。茲略述之。

洛氏謂吾人有本體之觀念；可予吾人以眞知；然苟本體不先自存在，則觀念活動之時，必將失其對象，而無所用。蓋觀念乃外物之摹本，必需外物先自存在，始有所指也。此存在之外物，名曰『本體』(reality) 洛氏名之曰 Substratum. 然所謂本體，究何若耶？人苟以此相詰，則洛氏答曰『予不知爲何也』(I know not what.) 故氏所謂本體實不啻一『予不知爲何』之代名。蓋氏以吾人祗知觀念爲出發點，而觀念必有附麗之外物；觀念既非卽外物，則實別無他法以啟示此外物。氏之承認予不知爲何之本體，實有不得不然之勢；而氏之研究吾人知識，常謂人知有一定之範圍，非可事事蓋理，所謂本體，抑更非吾人知力與工具所能尋求也。

氏之不知爲何之本體，又有物質精神之分；前者爲物性之所寄託，氏名之曰『物質之本體』(Material substance) 後者爲觀念之所附麗，氏名之曰『精神之本體』(spirit-

ral substance）嘗有紛爭於此，憑吾人之觀念知其第一性質與第二性質。此第二性質根據於第一性質，而此第一性質之所寄託者，是謂物質之本體。然吾人之觀念初不過幾種心意作用，此心意之作用，亦必有本體爲其附託，始能顯其作用：此即精神之本體也。洛氏以經驗始，至是陷於不可經驗之境，而身經其困難，既不能截然否認，又不能解釋其究竟，遂祗可自認不知而已。

(二)柏克烈

洛克謂物之本體，非吾人所能知，此其未了之問題，至爲顯著。從事哲學之攻辨者，苟承其吾人僅知觀念之前提，一經審思，即可生下列之疑問：

(1)吾人僅由觀念而知物，絲毫未見物之本體，何能斷言本體之存在乎？

(2)外物既憑吾人之觀念而始知，所謂物質者，果有逾於複雜之觀念耶？

此二問者，即柏克烈之所問也。吾人所知，僅此觀念，此洛柏二氏之所同也。然洛氏謂觀念以外，有不可知之本體，柏氏則謂此本體既不可知，何能斷其必有？且物經吾人覺知，

始有意義，苟不知其爲何，則僅一『空名』(empty name)而已。吾人既言經驗，豈可以空名斷有未能經驗之本體耶。

洛氏之基理，曰：『觀念能像心外之物。』觀念既僅能像物，則此所像之物自必有其存在。柏氏即於此勘破其缺點，而根本推翻之。其言曰：『世之言曰，觀念之自體，原不存於心外；然有他物焉，爲觀念基本之所資，此則存於心外，即不可思議之本體也。余則應之曰，觀念捨像觀念外，別無其他可像：猶色形之僅能像色形，捨此別無可擬也。使吾人返觀其自心，嘗知捨兩觀念相像外，其他皆屬不可能者。』換言之，即洛氏之基理，自相矛盾，心固不能像非心也。

洛氏謂第一屬性，爲物性所自有，吾人所憑以覺知；柏氏則謂吾人之識物，既全憑覺知，則苟無此覺知也，物果何在耶？所謂物之第一屬性者，又何存耶？蓋一切外物，皆經吾人之經識而始有，無論第一屬性與第二屬性，皆爲吾心之差別，初無第一性質屬物質之事也。柏氏謂物質之可知者，僅此數種屬性，而此數種屬性，皆緣吾人之心而有。是故凡屬物質，

概不自存存於吾心。所謂『存在即被吾人覺知之謂』(To be is to be perceived)而已。洛克物質本體，觀念像物，第一第二屬性之分諸說，至是皆經否認矣。

柏氏既否認洛氏物質本體之說，乃進而訴諸精神之本體，謂眞實之存在，祇有精神，而以主觀之心解釋一切現象，創主觀唯心論。意謂物質之存在，無論在吾心在汝心，『必存在於一心』(It must exist in relation to some mind)物緣吾人之心而有，而吾人之心與物之關係，爲『內在之關係』(internal relations)內在關係者，物經吾人之認識，始有意義，而物隨吾人之認識而變其性質也。非然者，柏氏名之曰『斯那克』(snark)曰『八吉』(boojum)世間蓋無是物。換言之，即無有而已矣。此內在關係與物必存在於某心始有意義，實爲唯心論之基理，而其有不可磨滅之眞價，亦以此也。

柏氏謂感覺之世界，無論吾人覺知與否，必存在於某心，保證此感覺世界之永存者，究何心耶？柏氏直認之曰『上帝之心。』(Supreme mind)蓋由柏氏觀之，惟上帝能具此功用，故認其心爲世界寄託之總樞，猶百川之朝宗於海焉。而上帝之存在，亦即以此。氏身

為教長，熱心於宗教事業之宣傳，於上帝之興趣至濃，故有此種假定；而其求『萬物皆備於我，與天地與我為一』，抑更大部為宗教之動機也。

(三)休謨

柏克烈雖否認洛克物質本體之說，然仍認有精神之本體，且以此精神之本體為唯一之實在，而解釋一切現象。休謨繼之，更將柏氏所主精神之本體，一如柏氏否認洛氏物質本體者而否認之。其旨具見於氏之人性論，(A Treatise of Human nature)略謂方余邃求吾之自體，余嘗邃遇於某種知覺，——熱，冷，愛，憎等；——不能無知覺而獲得我之自體；而除去知覺，抑更別無其他可見。此知覺時時移動，余曾不自知其為我。質言之，我並不自存也。吾人之心，有如戲場，無數知覺，熙來攘往；繼續表現，無一刻之固定。卽此繼續之知覺，為吾人之心，捨此別無所謂心者。外界事物，吾人之所知者：祇此聯續之知覺；而吾人之心，亦卽『意影』(Mental images)之相續而已。是故世界無所謂心，亦無所謂物，柏氏否認洛氏物質之說甚是，其認有經驗所無之精神本體，則正坐同失耳。

休謨既不認任何本體，而以世界盡屬之「現象」(phenomenon) 此現象有如長江大河，「逝者如斯，不舍晝夜」，且其變遷隨遇而安，初無一定之律貫可以規範，一定之步驟可以推求。故由休謨視之，所謂世界，即一無有系統，不相組織之變遷之歷程而已。

於此有問題焉，即科學之有無是已。所謂科學，純屬「系統知識」(systematic knowledge) 謂可溯諸既往，推諸將來也。而其基理，則在「同一律」(The principle of uniformity) 與「因果律」(The principle of causality) 同一律者，異時異地，皆可應用之律也。如水至攝氏百度則沸，零度則凝，古今中外，莫不如是。因果律者，有是因必有是果，有是果必有是因之律也。如月暈而風，礎潤而雨，可由果以求因，亦可由因以得果。(此處所述，係指當時之科學；現今科學家已否認此等說素，下略及之) 由休謨視之，則人世已往之現象，皆屬零星瑣碎之習慣，未來之事實，更在不可知之數，初無可據過去以為推斷者。科學以過去之事實為基，演成種種之同一律與因果律，以懸擬將來，殆無是處。水至攝氏百度則沸，零度則凝，月暈而風，礎潤而雨，已往者雖鑿鑿有據，然要不過現象之偶然銜接，斷不能保後此

之復然。 卽後此容有水沸，水凝及風雨之事，而吾人非俟其水已沸，已凝，已風，已雨，固不能信；而此水之沸凝，與夫風雨，抑更不能認百度，零度，月暈，礎潤爲唯一之原因也。 職是之故，時人所奉爲亙古如一日之科學，與夫純理派必然普遍之說，休氏皆加以否認；而英國歷史遺傳之習慣，社會流行之權威，至是遂如冰遇日，完全瓦解，無可一存矣。

休謨唯象唯覺之說，懷疑一切，夫固人人知其不可。 後德之康德（Kant）聞而大駭，猛肆批評，甚有見地，當俟後論。 於此所宜注意者，卽世之學者，每謂休氏純屬消極，而不知氏之哲學，實自有其積極之點，試略述之：

(1)休氏謂心無固定之所在，不過一變遷之歷程，此心之固定質，遂永遠消滅，後此哲家，無有一人敢倡有心之本體者。

(2)休氏否認因果之說，現今科學家，皆改因果爲果因，謂祗可由果溯因，未可就因論果，中世以來之因果觀念，於以破壞。

(3)休氏不認普遍，必然之律令，自進化論以來，學者雖尚認有比較的普遍，必然之原理，東

無敢排絕對的普遍，必然之說者，未始非受休謨之暗示也。

英國經驗派，培根雖爲創始之人，而其正確之代表，當推洛克等三人。自洛克經柏克烈而至休謨，相繼而下，由物質精神本體之說，至主觀唯心論，僅認精神之一本體，再入懷疑論，不認任何本體，亦既推闡盡致，酣暢淋漓矣。雖休氏否認科學，懷疑一切，缺點幾於造極，然其破壞慣習，掃除權威，舉凡中世遺傳之神秘思想，廓清無餘，其於近世啟蒙之功，實不可泯滅；斯哲學之進，抑更全恃學者發揚至極，是非畢露，後人乃得攻其失而益上也。

第二章　大陸之理性派（Continental rationalism）

理派性之發生於法國，其受國民性之影響，與經驗派之生於英者同。治哲學者，見理性經驗二派之意旨迥別，每起疑竇，吾人試就其國民性之不同而疏證之，則可了然矣。

法爲舊教國，深受中古教會之薰陶，「教條」（Dogma）之權威，深中於民性，從事學問之探索者，率不敢有反背教會之議論。因之學者常有宗教之色彩，如笛卡兒（Descartes）等，皆認有上帝之存在，且有以上帝說明一切者。惟其研究學問，則無如英人偏狹實利之

觀念而多為學問之抽象而研究。故該哲家之人格，類皆高於英人，而文學美術諸精神科學之發達，為全歐冠，亦即以此。

又法於科學中，數學特別發達。當十七世紀時，各國研究數學，尚少注意，法則已臻其盛。此其影響所及，曰求「系統」(system)與「明，斷」(Clearness and distinctness)為數題演繹，一貫而下，稍有淩亂，全功盡棄。一題如是，一書亦然，千頁偉著，可由少數原理推證演出注重系統，始莫此若。而三加五為八，五減三為二，以抽象之數，表具體之物，明晰亦無以加此也。此系統與明晰，為法民之特性，亦即理性派惟一之特色，茲再分述之：

(1)系統 英人重經驗，故偏注個體，遇有事實，臨渴掘井，即有先期預備，亦屬零星瑣碎，近人所謂「少談主義，多論問題」，即屬此類。理性派則重在前後貫串，聯絡一致，自始至終，無有矛盾，故系統一字，非常注重。為一事也，必須通盤籌畫，深思熟慮，非經理性認為具足圓滿，斷不輕易從事。此較之經驗，誠不無失之遲緩；然其主義貫徹，方之經驗派惟利是視，無一定主張，利之所在，不嫌反覆者，實為差勝。論者謂經驗趨進化，理性偏保守，亦

不盡然。經驗之趨進化固也；而理性派亦有知識上之勇敢，較之經驗派爲尤過。蓋其根據一二原則，推演至極，中心有徹底見解，一實現於行爲，卽沛然莫之能禦，而非達其的不止。柏拉圖所謂『讓吾人隨理性之所之』者，實此種精神之極軌也。職是之故，革命精神，卽可由此產生。法國大革命之根據，純爲天賦人權等說，蓋由此而演繹推闡，應用於各方面，求事實符合於理想，謀根本之改革，遂猝焉爆發；此則理性派之影響也。

(2)明晰　理性派以笛卡兒爲代表，而笛氏所最注重者，卽此『明晰之觀念』(Clear and distinct ideas) 氏謂世間知識，必求其本身明晰，吾人一見，卽能得其全部之眞性與意義，方足詣絕對眞實之境；否則界限不淸，曖昧囫圇，因情感之衝動而有愛憎，因感覺之謬誤而有形色，欲求眞確，難矣。然其所以達此明晰者果何在耶? 曰此則惟數學爲能。數學之所最重者，曰『數』(Number) 曰『形』(Form)。此數，此形，單純確定，本身既屬明晰，而其變化代表，縱至無窮，亦極可恃。以言乎數，如三加二爲五，九減四亦等於五；三乘二爲六，五除三十亦等於六，無論如何分合綜析，其觀念斷不混淆。以言乎形，則無論

五邊，六邊，七邊……之多邊形，皆可分成多數三角形，由三角形即可分成線，由線即可分成點；反之則積點成線，積線成面，積面成體，——由複雜至單簡，由單簡而至複雜，——皆明晰而無謬誤。 故理性學者皆重視數學，其治哲學，一以數學爲方法，且謀以數理爲基理，人世事物，悉納入其中，而受其洗禮，使之畢呈明晰之觀念也。 比其結果，常有以哲學家而兼數學家，且於數學史甚有貢獻者：如笛卡兒之發明『解析幾何』(Analytic geometry)萊勃尼志(Leibnitz)之發明『微積分』(calculus)其尤著者。

此明晰之觀念，不獨哲學有然，其他美術，文藝等，莫不如是。 試觀法人繪像，重比例，尚勻稱，其精神直欲上追希臘；而學者所用文字之雅潔，更非他國所能望其項背。 文學作品，固無論矣，即如柏格孫(Bergson)以哲學家著者，其所著書文字之雅潔，亦難以言語形容焉。

(甲)笛卡兒(Descartes 1596—1650)

笛卡兒幼時肄業於舊敎會學校，(Jesuit school)自八齡至十七齡，中經十載，專習古

代文字，暨倫理，數學諸科，飽受宗教式之教育。　自後游行各地，與當代科學專家相接觸，從事各種自然科學之研究。　前所受者爲陳舊之思想，今所習者爲極新之知識，二者併於一人，遂不免發生衝突。　益以中世守舊之教會，權威甚盛，壓力甚大；文藝復興以來之新潮，又逐漸發揚，笛氏以具足新舊思想之人，處此新舊抵觸之時，從舊歟？則有背新學，非己心所甘。順新歟？則反背教會，禍且不測。　而以其受舊教育之深，與夫其科學之天才，實欲捨去其一而不可得。　遂終其身以謀二者之調和。　故笛氏之哲學，即係揉和此二者而成；然亦終其身而未能調和也。　吾人試一設身處地，當知笛氏一生，在新舊激戰中，中心所受之痛苦深矣。

笛氏自十八歲出校後，與新思想遇，新舊遂有衝突。　衝突既起，自不能不有所『懷疑』(doubt)　思及種種學說，甲以爲是者，乙或以爲非；乙以爲然者，甲或以爲否。　其俱是耶？其俱非耶？　其甲然耶？　其乙然耶？　標準既無一定，吾人又何從知之。　方氏之旅行荷蘭奧地利諸地，見其道德習尚，相差甚巨，此以爲天經地義者，彼且以爲無足輕重；彼以爲神聖

不可侵犯者，此且等閒視之，於此種疑竇，更多一層之證明。將欲得眞實之知識，自必滌除舊念，重溯源頭，立中心之原理，以爲堅固之基礎；據此以推斷一切，方有可望。因以求事物之明晰之觀念爲標準，而以數學之數形爲基理；——見前述——而其下手第一步，厥維懷疑。氏謂吾人處世，殆如夢寐，是非究竟，茫然不知，學問眞僞，亦無由識。幼時所受之古代教育，由今思之，十九模糊含混，語以明晰之標準，除數學一部分外，殆無有可恃者。因之對於舊思想，學術暨一切習慣，皆致懷疑，窮源竟委，使之眞相畢露，而至疑無可疑之境，方爲可信。此則破除權威，不受拘束，實近代之精神，與經驗學子有同然者。然疑起自我，我卽疑之自體；此疑之自體，笛氏則謂絲毫不能致疑。以爲我疑緣我而存，要必有我，始有我疑；否則疑意無由發，卽欲疑亦屬不可能矣。蓋笛氏雖主懷疑，初不過以此爲工具，而達得眞知之的，故與懷疑論截然不同；而由氏視之，懷疑論者疑及懷疑本體之自我，抑更自相矛盾者矣。

自我固無可疑矣，然所謂自我者，果爲何耶？笛氏名之曰『能思者』(thinking being)

氏謂世間事物，要必能思，方屬可恃，故曰『我思故我在』(I think, therefore, I am) 此我認我之存在，初非經驗之事，亦非由直覺而得，蓋孑然一我，其單純明晰，直可同於數學之觀念；而其爲懷疑之本體，抑更無懷疑之餘地也。

我既有眞實之存在矣；我之心意，有數種觀念焉：有由想像而得者，有由外鑠者，有由先天者。此先天之觀念中，有一上帝觀念焉，至高純潔，圓滿無缺。然所謂上帝者，果有存在否耶？於此問題，笛氏有數種論辯，證其必有，試略述數則，以見一斑：

(1)單純演繹辯證　我之觀念明晰，故我存在，上帝之觀念亦極明晰，上帝當然存在。

(2)幾何辯證　幾何上之觀念，常與其屬性不可分離，吾人想及其觀念，必須及其屬性；如三角形之一觀念，方余思及三角形時，必思及其三角之和等於兩直角。上帝之觀念，亦卽猶是；苟無有存在，則渠將非上帝矣。

(3)因果辯證　凡事有一果，必有一因，余既有一上帝之觀念，必有此上帝觀念之因，故上帝必存在。

上帝既屬存在，至誠不欺，則其所創造之自我與物質，亦必眞實不虛。夫自我之眞實，前已言之；至於物質，則吾人所受物質之印像，常有謬誤，豈必眞乎？ 不知謬誤云者，特感官之世界，此非上帝所保證；吾人所存想之世界，則爲上帝所保證，而爲惟一之實體耳。笛氏之思想，至是遂由懷疑而信有本體，此非其矛盾，蓋以懷疑爲初階，至疑無可疑之信實，固其中心所希冀也。

笛氏此種思想，其所用之方法，純爲『演繹』(deductive method; deduction)不問可知；惟與亞里斯多德之『三段論法』(syllogism) 則不可同日而語。 蓋後者如『凡人皆有死，蘇格拉底爲人，故蘇格拉底死』之類，推來推去，毫無生發；而笛氏之所謂演繹，先求人人公認之先天基本觀念，順次推闡，有如築墻，一磚既砌，再砌他磚，次第明白，有條不紊，由簡至複，精密無訛，非三段論法所能及也。

笛氏既認世界有眞實之存在矣；然所謂本體者，究何物耶？ 此則笛氏以兩字解釋之曰『容積』(extension) 曰『運動』(motion)。意謂盈天地間之物質，皆屬占有空間之容積，

的種種大小，厚薄，長短，輕重之分別，皆空間之不同，有以致之。（由笛氏視之，物質，容積，空間三者，直可相等。Matter＝extension＝space）然空間何以有不同乎？ 此則全由於運動。因運動而空間有異，因空間有異，斯生物質之區別，故世界之現象，即容積與運動而已。

笛氏此種觀念，以事物之區別，全由『數量』（quantity）非由『屬性』，（quality）其影響於近代至偉，茲試述之：

(1)提高數學之位置　亞里斯多德謂萬物之重要，在『原形』（form）與『類』，（species）數量變遷，純屬偶然。　如三角形雖各有不同，而其為三角形則一。　笛氏以數量解釋一切事物之區別，且謂唯數量方可顯其真確，此其以數學為研究宇宙學問之根基，其觀念非常重要。　自是以後，科學家表明真理，率以抽象之法式，以宇宙之繁複，亦不難歸納於少數方程式之中。　雖由今觀之，笛氏之說，容有未歸，而飲水思源，厥功甚偉；而其發明解析幾何，於科學史抑更有重要之位置也。

(2)重理性而輕感覺　笛氏以前之科學家，以感覺為出發點，憑此感覺，知冷，熱，黑，白等屬性，

因此等屬性之不同，因而區別其間。笛氏謂此種屬性，非物質所固有，全屬吾人之感覺，至不足恃。吾人欲明世界之眞相，必訴之於理性，以其少數之基理，推斷一切。喻之日球，日所見者，小於地球，不知幾何倍，而吾人理性，則知其遠大於地球。日球果小於地球爲眞耶？抑大於地球爲眞耶？稍有學者，類能知之。故所謂感覺，實同幻覺，所可恃者，理性而已。

右述兩者之外，猶有更重要者兩端：

(3) 破除物質之階級　希臘中古之思想，認物質有尊卑之階級，由塵土至恆星，區分綦嚴；而各種科學，亦皆此疆彼界，不相爲謀。自笛氏出，以世界物質，歸納於容積與運動，旣皆屬容積，皆屬運動，無論其爲星辰，爲塵土，當然平等，何來尊卑之分？何來階級之制？而宇宙萬有，屬性旣屬同一，所有科學當然處於同一自然律之下，何有此疆彼界之別？此種物質平等之觀念，哥白尼倡日中說以來，已具萌蘖；至是遂益以磅礴，其所予中世神秘思想之致命傷，而導後此科學之發展，其功非淺鮮也。

(4)破除最後因之說　亞里斯多德謂機體之發展，厥因有四：

(a)物因；(Material Cause)

(b)圖因；(formal Cause)

(c)力因 (efficient Cause)

(d)最後因。(final cause)

譬之築室，材料其物因也，結構其圖因也，工作其力因也，成屋其最後因也。此其最者，即最後因之說。意謂機體之進化，皆有最後之目的，——即最後因——所有變動，皆順此目的進行，與築室之以成室爲的，殆有同然。降至中世，變本加厲，以最後之目的，歸之於上帝，黑暗沉沉，莫可救藥。逮笛氏出，謂萬物悉屬容積，運動，其變也，悉屬因果關係，——有前因始有後果——無有目的，無有計劃，何來最後之因乎？由笛氏觀之，「天地不仁，以萬物爲芻狗，」所謂自然，純無意識，犬吠雞鳴，同屬機械作用，與鐘表之行動同；即在於人，肺管呼吸，亦屬空氣之一進一出，其理與抽水筒殆無甚異。笛氏機械觀念，雖有

如角，線一及其人，則翻來敢公然倡道。蓋由科學證明，此固無訛，要實有背宗教。笛氏受教會迫害至深，至是遂懷疑而未能決，逡巡而至認人有目的。此則新舊之衝突，未能調和，而氏以求明晰之觀念為的者，至是亦不能明晰矣。（按『目的』Teleology『機械』Mechanism二說，笛氏後爭辯至烈，迄今猶無定論。然大致認有目的；惟其所謂目的，乃人所自認之理想，為之先導，而隨時演進者，非授自眞宰，亦非歸之於後也。）

笛氏雖倡容積運動之說，因新舊之未能和諧，故其機械觀念，一至於人心，即認有目的，因之，心身『二元論』（dualism）以起。心之本質為思想，身之本質為容積，容積無思想，思想無容積，二者斬然，不能融和，如油之與水無殊。此雖因氏以求明晰之觀念為懷，故敍述身心，截然畫分，要亦新舊不能水乳之自然結果也。（笛氏後唯心唯物兩一元論，各是其是，迄無定論。前者論世上祇有精神，無物質，鳶飛魚躍，固見天機，落花流水，亦有情意。後者則謂人世祇有物質，無有精神，廣宇悠宙，僅一原子摩盪運行之地，所謂人，亦質力變化之產品，其飲食不啻烘爐之加煤炭，其愛情皆屬物質之反應，至今未有圓滿之解決也。）

因笛氏身心之齟齬，生下列之三說：

(1)機緣說（Occasionalism） 謂世界之外有眞宰經綸斯世，吾人動作，冥冥中皆受其帮助，葛林克斯（Arnold Geulincx 1625—1669）其尤著者。

(2)前定和諧說（Praestablished harmony） 謂人生思想行爲之聯絡，多由眞宰前定，譬如時計，其中輪桿之鈎聯銜接，釐然有序，推原其因，以製之者曾授之意匠而使之計時也。德人萊白尼志（1646—1716）可爲代表。

(3)心物平行說（Parallelism） 否認心物交互因果之說，而謂二者相並而下，判若鴻溝，斯比洛薩，即首言此者。

茲祇述其第三者。

(乙)斯比洛薩（Spinoza 1632—1677）

斯比洛薩爲猶太富商之子，生於荷蘭。 猶太民族因國家淪亡，雖雄於貲，隨遇遭人欺侮。斯氏處此境地，心中備受苦痛。 且氏幼習希伯來文，以教師爲的，因其資禀異常，値此自然

科學漸盛之際，略事究研，深覺舊約聖書所言，未足盡恃，遂懷疑教會，而與笛卡兒之著作結不解緣。卒之被逐教會，不復認為教徒。 氏乃飄泊各處，倍經炎涼，晚年寄跡海圻，(The Hague) 以磨鏡為生。 同時深治大陸派之哲學，受笛卡兒之感染頗多。 此氏之私淑與遭際，影響於氏之哲學至深：前者為心物平行論之所本，後者又任天安命之所基也。

笛氏認理性之觀念，猶幾何之命題，從事推繹，以得正確之知識，其所用純為演繹法，斯氏繼之，亦用此法。 廣宇悠宙，由斯氏觀之，不啻一幾何之問題。 幾何上之命題，其承遞有論理必然之次序，世界之事物，自亦必隨宇宙之基理而莫可或違。 氏著人生哲學 (Ethics) 一書，其編次一如幾何科本：先揭定理，次揭公理，又次揭命題，末乃證明。 蓋時當十七世紀，以自然科學為科學，以幾何方法為方法，實普通之現象，抑更不獨笛斯二氏然也。

以方法論，笛斯二氏之所同也；然笛氏於心物之間，立至嚴之界，謂思想乃心之屬性，容積乃物之屬性。 斯氏則謂心物二者平行，絕對不能影響，而凡有心，則必有物，凡有物亦必有心。 花草之滋榮，礦石之結晶，人皆以為物也；實則心神卽寓於其中，不過所有意識，較人微

調焉耳。是故世間除人造之物外，心物莫不平行，心神作用所至之處，物質作用即同時並起，反之亦然。又笛氏以上帝為獨立之本體，而為其他一切本體之所附麗；斯氏取之，更從事邏輯的推闡，謂上帝既為唯一之本體，獨自存在，而為他物之所依傍則除上帝外，別無所謂本體，豈不明甚？笛氏以思想，容積為心，物二本體之屬性，斯氏則謂二者初不成其為本體，不過唯一本體——上帝——之兩種屬性而已。笛氏之二元論，至是遂成為一元論，兩種屬性雖存，而兩種本體之說，已無存矣。

本體既為絕對獨立之存在，必為無限——否則將不能獨立。——職是之故，盈天地間無不充滿此本體，而人世一切現象亦悉由此發脈。換言之，本體寓於世界，世界亦寓於本體也。此本體有無限之屬性，就其所表示無限屬性之中吾人能知者，祇有二端：曰思想，曰容積。此思想，此容積，吾人皆具有之，所謂心，身是也。故有物即有心，有心亦即有物，而心不能影響於物，物亦不能影響於心；要之，獨立平行而已矣。

萬物之於本體，由斯氏觀之，純屬幾何關係。三角形三角之和，等於兩直角，此幾何之定

理也，凡三角形，皆屬如此。蓋其爲前提結論之關係，有不得不然者。本體與現象，亦正猶此。故有此本體，必有此現象，所有富貴，貧賤，壽夭，窮通，悉屬前定，悉屬必然，非人力所能挽回，而亦無可挽回也。吾人之要，即在任天安命，聽本體之自然，絕不參加主觀之私意；而吾人之至樂，——最高之幸福——亦即憑直覺以識上帝之眞象，藉得精神上之滿足而已。斯氏一生備受逆境，安心立命，毫不怨天尤人，甚至託跡小村，磨鏡餬口，亦優游自得，終其天年，此其人格之高，西洋哲學家中，爲柏拉圖後之第一人，實皆反映其命定之人生觀也。

斯氏此種人生觀念，與吾國莊子至相類，茲略徵之。莊生謂『大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。』生老與死，皆由自然掌司，吾人正可付諸不問；否則『一犯人之形，而曰人耳人耳，造化者必以爲不祥之人，猶大冶鑄金，金踴躍曰，我且必爲鏌鎁，大冶必以爲不祥之金也。』惟吾人既一由自然，則尋求此自然之本眞，實爲無上之要圖。此自然在斯比洛藏曰本體，曰上帝，在莊子則曰眞君，曰眞宰，曰大宗師。試觀大宗師所載子祀子輿子犂子來四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友，蓋皆能識大宗

體者。 俄而子輿有病，子祀往問之曰：「女惡之乎？」曰：『亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴞炙；浸假而化余之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉？』此則非識大宗師者不能有此境界，而亦命定主義之極軌也。 斯氏謂真正之知識，惟在悟得上帝，莊子亦謂『且有真人而後有真知。』所謂真人，即能悟真君之人耳。 今日英國羅素（Russell）亦具此種觀念，於自然之運行，認為非人力所能窺測。 此雖由於科學研究之結果，要亦未始非受斯氏之影響。 而羅氏於莊子，推崇備致，亦足見三人人生觀之相同，所不同者，特一為科學，一非科學而已。

上述斯氏命定之說；其動機與純理論亦有關係。 純理派自笛卡兒以降，重視本體，輕視現象，以為本體不生不滅，常住永存，現象則生滅而無已時。 人世既皆屬現象，故無論利達得失，奚啻海水波浪，曾不轉瞬，雲散煙消，返本歸源，復於無動。 吾人誠識此本體，尚何求逞私欲之有乎？ 斯氏謂人雖不識此本體，於是『與接為構，日以心鬭，』『小恐惴惴，大恐縵縵，』虛耗精力，惟求嗜慾之一洩。 容詎知欲之為性無厭，即有所償，亦祇償者一，而不償者千百，

一欲既終，他欲隨之，究竟之慰藉，終不可得。 莊生所謂「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？ 終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，可不哀耶？」 斯氏深識此中誶譏，力主超然於物表，使此心無希望；無恐怖，雖積陰彌月，曾無異旭日之杲杲，雖舟大海，曾無異飄著於故鄉，豁凡世人之情慾，一掃而空之，莊子所謂「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」 此種精神，與以侵略爲懷之資本主義 (Capitalism) 帝國主義，(imperialism) ——二者有相因相互之關係——截然不同。 西洋自培根以來，以戡天爲的，實即後此侵略主義之源泉。 此其極也，演成此次歐戰。 杜威主『創造智慧』(Creative intelligence) 猛進之精神，雖似足尚，發洩不得其當，亦有流弊。 人有稱爲『智慧資本主義』(intellectual capitalism) 者，顧名思義，要可明知。 羅素極短杜威，亦即以此。 惟在國人，則仍以杜威等之精神爲要；蓋中人恬安寧靜，爲其普遍之人生觀，家道小康，即少他望，服務社會，稍歷年所，即思修養。 此其終身在結果 (product) 之中，其弊在乏勇猛精進，委靡不振；若西人則終身在歷程 (process) 之中，無一息之閒暇，太流於物役。 良醫治疾，因

病施藥，補偏救弊，始可參。

第三章　啓蒙哲學（Enlightenment）

自文藝復興以來，歐洲思潮，蓬蓬勃勃，英國則有經驗派，大陸則有理性派，影響之餘，獨立探考之精神，漸成一種人生觀。然其思想所及範圍究狹，其所以聯和此二派，擴充其新理想，使之普及於羣衆者，則十八世紀之『啓蒙哲學』是也。啓蒙云者，謂將從前蒙蔽人心之說，破除淨盡，使人重覩光明，有如撥雲霧而見青天。換言之，卽『思想之解放』(Emancipation of thought) 而已。其時精神，偏重『理性』(Reason) 蓋笛卡兒之純理論，固偏注理性，洛克之經驗論，亦以理性爲指歸；啓蒙哲學旣係集合此二大思想而成，重視理性，抑何待言。因之視個人之理性，彷彿無上之法庭，最良之指導，不憑宗教，不藉政府，一切是非善惡，制度學說，皆須受其裁判，以其可否定其向背。前言十五世紀歐洲有新人發現——見緒論第二章——至是此等新人，蓋已成熟，求良心之解放，謀思想之自由，趾高氣揚，踔厲奮發。前之以古人爲圭臬者，今則鄙夷古人，雖有著作，不屑引用成語矣；前之宗教上種種

實踐觀念，排斥異己者，今則以良知情感爲本，一視同仁，不爲一國所限矣；前之舊例成規，籠罩個人者，今則一般羅絆，反由個人肆其專斷矣。 脫去歷史之束縛，以現實爲本位，「前不見古人，後不見來者，」實此期之特徵。 語其原動，雖在英國，而其運動之烈，首推法德。 蓋英自洛克以降，因襲權威，破除蓋烈，——見本論第一章——舊式之政教，因此漸趨修明，值大陸黑暗之際，蕞爾島國，已呈先進氣度，而爲歐洲惟一模範之邦。 法德學者，自英歸國，深受感觸，爰輸入洛克等思潮，倡導改革，在法曰 Eclairissement，在德曰 Aufklärung，是即所謂啟蒙運動也。 而英轉超然高出，少有可述焉。 茲分述法德之啟蒙運動如左：

(甲)法國之啟蒙運動

啟蒙運動，法爲最烈。 蓋自路易十四 (Louis XIV) 以來，舊政治之專制，舊宗教之為倡，兩臻絕頂，路易十五 (Louis XV) 繼之，墨守成規，曾未稍更。 物極必反，事有必然。 而其最初宣傳最著者，則伏爾泰 (Voltaire 1694—1778) 其人也。 伏氏於一七二六年至英，見其政治之開明，宗教之改革，較之祖國，奚啻倍蓰，悔恨之餘，深知改革之不容緩，居住三載，

究研各種學說，返國後遂以改革自任。 氏主『自然神教』（Deism）謂吾人雖不能知上帝之究竟，惟可確信其存在，於羅馬教會之種種迷信，則諷譏不留餘地。 破除成見，蘄求心志之絕對自由，於當時政治之專制，更致不滿，要求『中等社會』（bourgeoisie）之政治權，孳孳不已。 氏又喜將所有信條作批評之資，指摘否定，使之無可指摘無可否定而後已，懷疑一切，以『愚哲』（ignorant philosopher）自命，放言高論，感人至深。 於此所宜注意者，即此時之啟蒙運動，以政治爲對象，社會方面，雖因此漸動，究非其所及，而伏氏之思想，抑更含貴族色彩，視平民無能，而不屑啟導也。

同時攻擊法國現象者，有『百科全書派』（Encyclopaedists）以笛特老（Diderot）爲領袖，收羅其時新著，編纂百科全書，初次即印三萬部，有倡無神論者，有倡唯物論者，持論激烈，較伏氏爲益甚。 而於教會制度，攻擊尤劇，常有以租稅，上帝等冠題，描寫其醜態，窮形盡相，以激動人心。 雖此等著述，頗多失之偏頗，學說理想，亦乏系統，而因其宣傳之廣，傳布之烈，影響所至，人心爲之動搖。 古昔思想，失其尊嚴，後此瓦解，已伏於此。 正猶吾國頃近數

百種誌報，雖無何等之眞價，而其振盪人心，厥力甚偉也。　而此百科全書不數年間，播譯者多國，其勢力抑更不限於法國矣。

伏爾泰與百科全書派之運動，於思想解放，關係固大；顧其所主自由，既非普遍，而階級之觀念重重，平等更非所尚，偏注理知，社會亦形疏忽。　於此能異軍突起，一趨社會平民，而以情感爲指歸者，盧梭（Rousseau 1712—1778）是也。

盧氏初受伏爾泰之影響，亦游歷英國，惟其色彩，則迥然不同：伏氏等之運動，以智慧爲足尙，盧氏則一主情感，而以智慧爲附贅縣疣；伏氏注力於貴族與政治，盧氏則傾心於社會與平民。　氏謂藝術科學，皆淫樂之結晶，而爲道德墮落之表識。一切組織，皆屬虛僞，皆屬專制。人生而善良，自有文化乃腐敗其德行，斲傷其本性，使之陷於罪惡，與奪小兒於母懷，而損其天眞無殊。　『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨』，所有現今罪惡，皆生於現今之文化；將欲圖謀改革，非悉數破除『返諸自然』(Return to nature)不爲功。　蓋氏以太古之時，『其政悶悶，其民淳淳』，既無爭奪擾攘之

苦，亦無級階彼此之分，熙熙皞皞，渾渾穆穆，生息於光天化日之下，享受人生之眞趣，凡有結合，純由情感，絕無所謂智巧；自有文化制度，乃有貧富之分，貴賤之殊，賢愚之異，文野之差，人類交際，一出惡意，蛇蠍仇敵，毫無情意。苟非返眞歸樸，固無以脫今世之火坑，而得根本改革之企圖也。職是之故，氏於平民有極深摯之興趣，以其「如嬰兒之未孩」較受教育者爲素樸澹靨也。此種思想，純屬當時社會腐敗之反動，而法之啟蒙運動，至是亦由理知而趨於情感矣。

伏氏主代表式之政府，企圖中等社會有政治權，盧氏則更進一層，主直接制，凡屬圓顱方趾之倫，皆須參政，皆有同等之權利。此其思想亦受洛克之暗示：洛氏謂人必如白紙，是生而平等也；——見本論第一章——盧氏謂人既生而平等，權利義務當然處同一之平面，何得以少數人而控制多數人。貴族執政，固屬非是；伏氏等主中等階級秉權，仍屬少數而非多數，則亦以暴易暴耳，烏乎可？平民思想，至盧氏而極則矣。

至於教育，盧氏極主兒童之「自由發展」(free development) 非至需要知識之時，決不

能施以功課。一切教材，皆須自然，養其天眞，不得稍受惡習之薰陶。氏著愛米爾(Emile)一書，即闡發此種思想，而以愛米爾爲其標準之人物。輓近所謂『開展』(Unfolding)『自動』(self-activity)之教育，大半由盧氏來也。

復次，盧氏於近代文學，亦至有關係。蓋其重情感，輕理知，尊視個性，以自然爲歸宿，近世『浪漫主義』(Romanticism)之思想，無不由盧氏而盛。雖浪漫導源於英倫，非創於盧氏，而其極盛之時，亦在德國，要經盧氏之推闡，始以日著。論者謂近世之學說無一不受盧氏直接或間接之影響，故有『近世之最』(The greatest Modern)之稱。而自氏死十數年，法國大革命於焉爆發。(氏死在一七七八年，大革命在一七八九年。)亦其學說之果也。

(乙)德國之啟蒙運動

德之啟蒙運動，與英法異。英之政教修明，前已言之；法則因政府教會壓力之偉，益以法人心理好動，反動綦烈。其在德國，則雖較英爲過，亦不如法之劇。惟有堪注意者，即此運動不發生於政治方面，而發生於文學方面是也。其故有二：

(1)德國在十八世紀以前，政治四分五裂，中央政府，僅有虛名，毫無實力統御，地位既異於其他各國，影響於學者，自不如他國之甚。因之對於政治極形淡薄，而不發生運動。

(2)文藝復興後，學者咸事古學之探索，而以希臘羅馬之文藝爲標準，從事模仿，所謂『古學主義』(Classicism)是也。初猶神形兼重，至十八世紀末葉，在德有『僞古學主義』(Pseudo-classicism)者，以高川(Gottsched)爲巨子，忽略精神，專事形式之模仿，奉古昔之法度，猶有司之奉朝廷律令，尺寸跬步，守之而不敢違。以爲希臘羅馬之文藝，已盡包人生而有之，因而模仿其所模仿之人生，以爲盡善盡美，不知直接模仿人生。讀彼輩『桓吉爾爲第二人生』(Virgil is second nature)之言，其淺陋概可想見。且專倚理論，蔑棄情感，至夫婦不處一家，而各從事於社會之生涯，有兒女者，亦不過問。倫常之間，無情愫之可言，凡有所述，以涉及愛情爲齷齪可恥，桎梏天性，莫此爲甚。時適値盧梭等風起雲湧之際，多數學者感染之餘，遂反對此種思潮，提倡眞正之古學主義，而兼帶有『浪漫色彩』(Romantic tincture)即所謂啓蒙運動是也。

此期之運動，以來信（Lessing 1729—1781）爲首，而其導源，實始自萊勃尼志，萊氏爲德國哲學之始祖，以「靈子」（Monad）之說，調和經驗理性兩派，略謂宇宙萬有之構成，全爲靈子，此靈子爲形而上學之點，爲眞正之元子，與自然科學上之元子不同，無有形氣，無有廣袤，自存自在，獨立自展，因有前定之和諧，——見第二章——故終相契合。宇宙之存，即基於此。此靈子之說，與啟蒙運動有何關係乎？蓋萊氏謂靈子之精髓，厥在自動，此自動之作用，乃其本來所固具，自行發展，而不收受於外，此則『發展個己之觀念』（Conception of the development individual）即來信所本以反對僞古學派者也。

來氏本發展個己之觀念，應用之於文學，注重自然之情感，不受古人之制限，於僞古學之專注形式模仿，遺精忽神，猛施攻擊；一面又輸入莎士比亞（Shakespeare）等之文藝，而提倡古學之眞精神。氏著勞何功（Laocoon）一書，即表示希臘美術之眞價者。勞何功者，希臘樸嚴登（Poseidon）廟之祭司也，因濁靜戰爭（Trojan war）時，有通敵之嫌，諸神怒之，値勞何功與其子來海邊祭神時，命大蛇害之。此雖神話，無足深論，惟希人刻成勞何

功石像，描述大蛇繞其父子周身，方將施毒之際，倏然而止，於情感極烈之際，懸崖勒馬，有節制之義；而騷何坊父子一種鎮靜安閑之態，直似大海深處，海面雖有起伏，仍保持其靜狀，則實足以啓示希人「雄偉與集合之靈魂」(A great and collected soul) 而代表希臘最高美術之眞象者。（此節引來氏原書首節所引溫克兒門 Winckelmann 之言。）來氏以化工之筆，敍述讚美希臘美術之眞價，既表現雕選而不拘守古人之範圍，又有浪漫之風。自是而後，學者蔚起，歌德 (Geothe) 席拉 (Schiller) 蹶爲最著。而歌氏爲近代世界文學上之第一人，更非一國所可範圍焉。其時哲學，以康德 (Kant) 爲大成，重在批評，亦即反應此種思潮而起，當於下章述之。於此有宜仲說者，創浪漫文學導源英倫，經盧梭之推闡，於以益顯；而其極盛，則在德國；且德以浪漫而兼古學，更屬特殊之點，自後又傳至英國，亦發揚彌篤焉。

第四章　德國之理想主義 (German Idealism)

茲於未述德國哲學之先，亦略舉德民共具之特性，以作背景。

德人最重精密詳盡，遇一事也，必求澈底解決，所經步驟，每先排定，有如拾級，次第井然。著書立說，亦尙系統，凡有所述，類皆體大思精；對於考據，尤復不厭精詳，繁證博引，纖悉靡遺。較之美人著述，不喜引用原文，適不相同。人有以瑣碎笨重爲德人病者，不知此正德人之特長也。（西洋考據學，以德爲最，試以希臘哲學論，自才拉（Zeller）氏考定後，已少餘論。）吾儕讀德人書，與讀美人書，頗覺別有天地，其故以此。（自德留學者，心智受德人之訓練，色彩亦與美人異。所謂『日耳曼學者資格』（German scholarship）在昔占極尊嚴之位置，戰後雖稍變動，根本仍未動搖。）

德人精神，可以康德爲代表。氏任苛尼培省（Königsberg）大學教授，方其置身課室，闡發哲理，當及小孩教育保養等事，一若一物不知，君子之恥，深恐學生於此未能理解者。即其演講綱要，一方記述正文，一面雜書家常瑣事，此其表裏精粗，無不通曉，與其謂爲瑣碎，無寧說是精密。蓋德人治學，雖顧小節，實則博大明通，涵蓋一切，不局局於片面，求普遍之知識。凡有研究，畢生以之，較之培根休謨輩，以政治活動之餘暇，從事學術者，大相逕庭也。

又康氏每日午後四時，必出散步，發者機括，不爽毫末，鄰居望見其人，相率正其時計，此等準確精神，亦足以表示德人心理。

歐戰初起，德人於二十四鐘，集中全國軍隊，動員之速，舉世莫京。蓋其通盤籌劃，準備有素，發令施行，皆無異臂之使指。觀德人二十年前著作，早有料及此事，知非偶然。職是之故，富有組織能力，階級重重，平等自由發達較次。學校純為軍事訓練，人民以服從為美德，影響所至，自動能力，於以減縮。其在英美，雖有散沙之嫌，自動精神，究勝一籌。

德人又有高遠思想，更富熱烈感情，諸家哲學，類皆超脫現世，趨向形上，有悠遠寄託，求永久存在，與經驗學子篤拘形骸者迥異。爾時浪漫文學——十八世紀末至十九世紀前半——登峯造極『實現自我』(self-realization)破除小己，勇猛精進，彌足嘉尚。年來評論德人者，每謂過流殘忍，實則種種戰略，無非求踐目的。蓋其主張既立，即堅持到底，利害既所不計，何有通融餘地？此其特性使然，豈如英人欺詐奸猾，唯利是視？顧人反譏以笨伯，究表。

(甲)康德哲學(Kant 1724—1804)

康德以前哲學，有理性，經驗二派，經驗派至休謨時，所有缺點，完全暴露；理性派則自笛卡兒至斯比洛薩，假立種種觀念，以懷疑始，結果流於武斷。背道而馳，不相為謀，取徑雖異，其失則一。於此能補其偏，救其弊者，康德一人而已。此則啟蒙時代之精神，實亦十八十九二紀過渡之特徵也。理性方法，專重演繹，其失也空；經驗方法，偏注歸納，其敝也淺。康氏既另闢途徑，必立新法，此即『批評』(Critique)是也。主經驗者，謂知識之起，由於單純感覺，康氏頷之；主理性者，謂知識之成，由於先天觀念，康氏亦頷之。然皆偏而不全也。蓋吾人與事相接，所受感覺，初不過外來之印象，官骸之刺戟，使無理性綜合綱維，有何意義之可言？如見一人，祇見其各部分之色象，不相連屬，毫無組織，未能明人之完全之義也。又如聞聲，震動耳鼓，此何聲耶？何自來耶？胡為乎來耶？凡此諸問，亦非所知。似此，非盲目而何？況如休謨所言，自然律令，僅意影之相逐，初無客觀之存在，則世界紀律，蕩然無存，所餘者，零星瑣碎紛至沓來之現象而已。所謂科學，即是系統知識。既無系統之知識，倘

何科學之足云？此則經驗派之失，康氏所竭力糾正者也。理性派則僅有概念，原理，不事實際關係，名理縱眞，每難實現。蓋其空空洞洞，不知根據事實，凡有所述，率皆臆斷，如十八世紀自然神教，民約諸說，皆非由歷史研究而得。此其隔絕事實，有如貧子說金，與己了無關係。若任其飆馳，愈趨愈遠，鮮不流爲幻覺。卽如盧梭民約論，多屬空想，其得有結果，良由適逢時會，未可視爲常然。蓋其重概念，輕事實，與經驗派之重事實輕概念，正坐同病。由康德觀之，所謂「過猶不及，兩皆失之。」故曰：「有概念而無知覺則失之空疏；有知覺而無概念，則流於盲目。」(Conception without perception is empty, perception without conception is blind) 此於兩派得失，洞若觀火，批郤導窾，技經肯綮，『洞鑒』insight 能力，至足佩尙。

知識論爲康氏哲學之中堅，經驗，理性之說，其弊旣如上述，康氏知識之說，果何若乎？此則氏於純理批判 (Critique of Pure Reason 1781) 一書中，暢明其旨。意謂吾人所可經驗之世界，爲外界瑣碎不相統系之事物。官覺所受外界事物之印象，卽知識之『原料』

(raw Meterial) 此原料之組成知識，端賴『先天之法式』(Innate form) 蓋吾心有純潔無疵，秩序系統之機能，先經驗而存在，名曰『範疇』(Categories) 官覺所受萬象紛綸之外物，皆經此範疇之綱維，俾散漫者得呈系統；經此範疇之組織，俾瑣碎者得有律貫。所謂知識，即此範疇所已綱維，已組織，成有系統律貫之感覺也。此其所言，折衷經驗，理性二家之說，取長捨短，不蹈空疏盲目之弊。氏之知識論，此而已矣。

康氏所謂範疇，共分十二 (of quantity 分量的——Unity 共1，Plurality 複數，Totality，拓都。of quality 屬性的——Reality 實在，Negation 否定，Limitation 限制。of Relation 關係的——Substance 實體，Causality 因果，Reciprocity 相互。of modality 法式的——Possibility 或有 Existence 存在，Necessity 必然。) 而以實體，因果為尤要。茲分述之：

(1)實體　盈天地間層迭無窮流行不息之現象，無論其屬性若何變易，分量若何遷移，皆可加以組織，成為實體。唯無組織能力，始覺世界事物，紛然雜陳，杯弓蛇影，真相難明。如

患神經病者，子女父母，詫爲鬼怪 蓋因心志衰弱，失去綱維能力，外界印象，不能鑒別批判也。 其有思想理性者，則見世界事物，皆有系統組織。

(2)因果 康德所謂因果，非如休謨所言，僅及經驗之事實，而爲前後偶然之銜接，一時而非永久，片面而非普遍；蓋具有必然性，永久性，和普遍性，異時異地，皆可應用，而目前之所經驗，古來之所發明，要皆此普遍，永久，必然之知識之一部而已。 何以知有此知識乎? 以理性故。 蓋氏認『理性律乃自然律之根基也』("The laws of reason are the fundamental laws of nature") 科學原理，卽起於此。 若如休謨所言，則雖月暈而風，礎潤而雨，祗可驗諸已往，未足推諸來日，毀滅科學，謬悠爲何如耶?

總之一切知識，皆根據感覺印象，經範疇整理而成，所謂實體，所謂因果，皆原於此。 此則純粹科學知識，過此以往，非科學所能希冀，笛卡兒上帝等觀念，科學不能證明也。 純理批評所言，大要如此。

康氏之說，較之經驗，理性兩派，固已大進；然尙有足資議者，則以此十二範疇，歸屬先天，而

無待於後天之經驗也。 蓋氏雖云批判二派，究以由理性而至經驗，先入為主，不免有所偏袒而不自知也。

除現實世界之外，康氏尚有理想世界，超脫感官，專注精神，『上帝，』『自由，』"freedom"『靈魂不死』 immortality 等觀念，皆由所出。 蓋吾人知識，僅及現象，科學所發明，不逾；於此而吾人憑藉情意可探宇宙之妙歸，此則純理批判之所不言而實踐理性批判（Critique of Practical Reason 1788）之所暢發者也。 其意謂人世有二方面：一屬必然，一屬當然。 前者為心理之我，現象之我，肉體之我，感官之我，本能之我；後者為倫理之我，精神之我，超感官之我，自由之我，義務之我。 此二我觀念，在康氏哲學極關重要，茲略述之。

所謂現象之我，一切意象，思想，行為，皆隸科學，皆受因果支配，機械被動，無絲毫自由之餘地。 如人醉而號呶，屢舞傞傞，推原其故，曰由飲酒。 因復求因，則此飲酒之事，實有必然之勢驅逐於後，有非人力所能規避者。 由斯以觀，所謂人者，不過『自然之一部』（A part of nature） 而已。 雖然，吾人決非如是之無價值也。 於此蓋有精神之我焉，超脫形骸之

外，乾臨感官之上，發無上命令，有無上威權，不受因果操縱，而有絕對自由。 此中奧蘊，純由直覺得來，仁者見仁，智者見智，非他人所能傳授，亦非科學所能證明也。 康氏意謂吾人心理，對於人生，常望意志之自由，絕非機械之奴隸；對於世界，認有永久之存在，不僅質力之變推；勇士不忘喪元，志士甘心溝壑，殺身成仁之輩，自由流血之徒，必有真宰維持其價值；對於平素繼續不已之創造，艱難辛苦之經營，總希由靈魂傳諸久遠，不隨人亡而泡幻。 所謂靈魂不死，所謂上帝，所謂自由，蓋出吾人心理之要求，而爲當然之事實，所以止於圓滿無憾之理想境界而已。 人或以科學因果相詰難，謂世界者，質力變推而已，何有上帝？ 何有自由？ 何有靈魂不死？ 康氏概不與之辨，惟曰：「此乃應有，此乃不得不有，非可以無有論也。」(It has no reference to what is but to what ought to be) 蓋不如是，則吾人之精神，無所寄託；吾人之理性，無所安頓，人之生也，果若是芒乎？ 吾知必不然矣。 吾心中自有此靈，冥予如無之，亦各行其是而已。 此其曠然高超，遠脫官骸，求精神之上達，充理性之極則，康氏容能證此境界；惟在塵世，則無明衆生，其所致意，大都限於飢渴飲食，不明人生之意義，不識人生

之眞價，營營而生，草草而死，直與禽獸何異！哀莫大於心死，此之謂矣！

上言倫理之我發無上命令，有無上威權，康氏道德之觀念，純由此出者也。　意謂實踐之理性，自由自在，獨立唯一，寓於超絕之境域，與現象之世界截然爲二；其表現卽爲『意志』(will) 不必附麗於他物，就其自身卽足證明其合理；康氏名之曰『範疇之命令』(Categorical imperative)；一切道德之根源，悉具於是。　所謂『道德律』(moral principle) 此而已矣。　此範疇之命令，有如立法機關，爲人人所服從；而吾人之服從，初無其他之動機與目的，純屬義務之性質。　蓋康氏以爲吾人價値之有無，視乎對於道德律之向背，故其所重在法式，不在實質，祇問意志之有無，不及結果之何若，非如英人之以利害爲準則也。　又此範疇之命令，必然普遍，其所應用，不僅限於人類，亦不限於一世界，凡有理性者，皆可以爲規程，其關係於倫理，一如科學之關係於自然界。　蓋道德律之存在，全恃必然普遍之特性，貸人財帛而不償，後必求貸無門，此非普遍法則，故非道德。　又如偷盜欺詐，姦淫蹂躪，亦屬非德。　何以故？　以偷盜欺詐，損人貨幣財物，姦淫蹂躪，蔑視子女人格，人之以此施於人者，不

欲他人以此加諸己，而苟人人偷盜欺詐，姦淫蹂躪，則此等惡行，亦無由成立。是故一切無普遍性之設施，皆不道德之行爲也。吾人應服從良心命令，斯吾人行事，必求可以爲普遍之楷模，施諸人者，當求吾所望人之加諸我。「己所不欲，勿施於人」此則命令絕對唯一之公式，康氏倫理學說之精髓，而德人重系統普遍之觀念，亦可於此見之矣。

康氏又謂吾人處世接物，應等視有情，無所軒輊，當以目的看人，不可以人爲工具。蓋人人有純潔高尚之價值，未可絲毫利用，未可任意驅使。誠能明此，則欺弱凌寡之事，蕩然無存，尚何奴隸，黑幕之足云？此其意非反對傭僕，傭僕爲分工，本身自有人格，雖其稟賦之智慧有高下，所受之教育有深淺，而人之價值，初不以是而有封畛也。顧世之衰也，友朋之間，相互利用，口蜜腹劍，陰使鬼蜮，以道義始者，常至凶終隙末。此皆不明道德之真義，相率流於不道德之極也。康氏謹飭嚴肅，人格極高，自視也尊，斯待人也敬，立身行事，絲毫不苟，一舉一動，總期可以爲社會之模範，而普遍於理性之有情。即其四時外出，如日之升，無稍或爽，殆所謂誠者不二者歟？『愛人者，人恒愛之；敬人者，人恒敬之。』人人由是，平民之精神，孰

遂於此。 此種思想，康氏自謂得盧梭暗示；實則盧氏倡之於先，經康氏之推闡，益以光大。故其對於德謨克拉西之貢獻，厥功甚偉。 而氏以身作則，身體力行，以思想家而兼實行家，抑更不以學理見長矣。 此治康氏哲學者所宜注意者也。

(乙)康德之後繼 (Kant's successors)

前節所言，吾人有肉體，精神二面；前爲本能，其機向下；後爲義務，其機趨上。 人之唯一職志，卽以理性克制慾念，以義務遏抑本能，實現高尚之我，而達精神之自由。 爾時古典浪漫文學之思潮，皆反應此種思想。 大家如席拉，歌德，出入斯旨，發揚磅礴，蔚爲極盛。 文學哲學，不能劃分。 今於未述諸家哲學之先，略述當世文學概況如下。

自一七八〇至一八三〇，數十年間，德國思想界起大改革，史家所謂「狂風驟雨不可一醉之時者」是也。(Storm and Stress Period) 蓋人人不滿意於現象世界，惶惶無所依止，思實現高尙之我，求精神之安頓，終天在激盪之中，未知伊於胡底。 如人立志求學，逆境障礙，紛至沓來，焦心苦思，應付無從，事與願違，搶地呼天。 此其情狀，卽可以 Storm and Stress

目之。此種思潮，實皆映有浪漫之色彩者也。爾時爲古典文學，空疏委靡，流弊甚劇，物極必反，浪漫古學——帶有浪漫色彩之眞古學主義——取而代之。其時又有所謂浪漫哲學者，實與文學二而爲一。蓋其超越官骸，實現自我，求精神之上達，希思想之自由，浪漫之精神，文學哲學所同具者也。頃近柏格森倭鏗杜威諸家思想，類以永遠向前進行，繼續不已之創造爲職志，亦皆浪漫之精神，與古學主義之務保守者迥異。浪漫之優，其以此乎？然其末流，專事傳奇，漠視眞理，縱情肆慾，無所不至，其弊更烈於古學。卽如古學主義，現今唾棄者衆矣；而其中庸中道，嚴謹整齊，實亦自有可取。爲學貴觀其通，未可執一以判。惟當世文學，鎔古學浪漫於一爐，要當別論耳。

趨上之我與向下之我，爭競衝突，如跋河之索，如弓之張，千鈞一髮，稍縱卽逝。所謂 Storm and Stress，卽是此意。文學哲學，皆爲此種現象寫照，旣已屢言矣。而其代表當世文學者，首推席拉與歌德。二人以絕世之天才，熱烈之情感，描寫人類之境象，傳述有情之眞價，崇偉人格，奮鬪生涯，活現於字裏行間，讀之令人興起無已。此種精神，實爲自我實現

之楷模，而足代表人生之眞諦，爲人人所不可缺，而亦人人所固有，堪長留於天壤，與日月同其不朽。人類有此，人類之光也。

歌德著福斯託（Faust）一劇，分上下二卷：一寫早年際遇之經歷，二述晚年安頓之景狀。纏綿悱惻，繪影繪聲，要之一幅人生寫照而已。略謂福斯託當幼年時，即思實現眞我，精探宇宙之眞諦，研究種種學問，努力創造，繼續不已，腦海終日起伏，無稍或息。顚挫折頻來，艱阻分至，循此理想之目的，幾愈進而愈遠。適當中心靡定之際，忽墮情網，與一女子戀愛，以爲從此眞我可實現矣。豈意好事多磨，愛河翻成恨海，女子以此致死。福斯託書齋獨坐，侘傺無聊，瞻念前後，鬱抑萬分。失望之心，悔恨之情，幾非筆墨所能形容。因思此生作孽，眞我難期，不如長逝塵世。方將引刃自裁，忽聞靈聲，恍如天降；若曰：「能堅持到底者，終必出於苦海。」不覺奧起。此蓋良心未泯，精神之我，乘時而曇花一現也。信手所至，取閱聖經，開卷讀第一語曰：「太初有道。」（In the begining was the worl）隨即改『道』爲『事』（In the begining was the deed）即此一端，創造精神之流露，蓋可見矣。繼思人欲實現眞

我，必經過失，女郎往事，其故以此。要在戰勝艱阻，容能克抵康莊。方將墮落之時，眞我倏爾出現，一線靈光，喚醒迷夢，卒賴以不墮。如是歷盡千辛萬苦，飽經滄桑，福斯託晚年乃有安靜氣象，蓋已由第一卷之際遇，進而至第二卷之境界矣。後福斯託爲苦工，去卑地之水，樂天安命，終此餘年。籌謀社會之樂利，增進人類之幸福，實爲人生無上之目的，唯一之義務。福斯託經歷最之試驗，而其結果，亦即在社會得一職業，使精神有所安頓，眞我有所寄託，所謂實現自我，此而已矣。

當時德國思想革命，人人心中，皆有精神向上，實現自我之觀念，求之悲劇，在在足表見此種特色。福斯託爲歌德所自擬，其尤著者。此亦可見時代之精神矣。茲再總上所述，歸納表之：

(1)反正觀念　欲現眞我，必經困難，好人由戰勝惡魔而來，趨避惡魔之僞君子，一旦失其趨避，圖窮匕首，黔驢技盡，容何足恃。此反正之觀念，福斯託最足代表。後此費覺(Fichte)海羯爾(Hegel)之哲學，亦皆根據此種思想，發揚光大。德自拿破侖蹂躪，奄奄一息，卒

能勝法而反正者，亦此時代精神之反映也。

(2)社會思想　福斯託歷盡險阻，實現自我，歸根結底，還在社會。可知高尚之我，即社會之我；至於向下之我，則自私自利，順循慾望本能，尤宜鏟除淨盡。此社會之精神，以人類為本位，實為十九世紀之產物，康氏以後諸子，皆有此種思想。

(3)歷史研究　西洋十九世紀學問界惟一之特色，即歷史之研究。十八世紀以前，抨擊中古不遺餘力，凡有所述大都憑虛空，不知根據歷史也。浪漫盛行之時，研究歷史之風，隨以彌漫。或謂浪漫與歷史何關；然據美哲學名家勞亦斯之現代哲學精神(Royce: The Spirit of modern Philosophy) 極言浪漫與歷史關係之密切。蓋浪漫文學含有神秘色彩，此其原料大都取於中世社會，即皆由研究歷史而得者也。職是之故，浪漫對於近代之貢獻，至為偉大。雖達爾文之物種由來 (Darvin: Oringin of Species) 亦可謂浪漫思想之一部也。

(按福斯託表示精神之我，崇拜希臘藝術，帶有古學之真諦；而其創造進取，則又純粹

浪漫之精神。 歌德熔古典浪漫於一爐，此最足代表者。）

（一）費脫（Fichte 1762—1814）

費脫之哲學，籠罩浪漫色彩，與上述之文學，不能劃分。 至其思想，則大都根據康德實踐理性批判一書，而以『道德之我』（Moral self）為主體。 所謂道德之我，亦云『真我』（real self）活動而非靜止，主動而非被動；其本質之表現，即為道德之責任，發無上之命令，有絕對之威權，人之服從，實為必要之義務。 氏之哲學，即以此為起點，實皆受康德之影響也。 世之研究哲學，或以客觀，或以精神；由費氏視之，絕對不宜以機械之物質，受因果支配者為對象，當以自由之精神為起點。 蓋彼以良心之自由，為實踐生活最滿意之表現；而哲學之要，即探索我之本質而求實現而已。 故曰：「就其人格之高下，即可知其哲學之何若。」 費氏最重義務思想，以義務為天屬之一定而不可易。 我之自由活動，皆反應此義務；而真實之我之存在，亦即此永無窮期之義務而已。 職是之故，費氏熱烈任事，不辭險阻，時當拿翁蹂躪德境，費氏著敬告國人書（Address to the Grrman Peuple 1808）謂德國歷史有永

存價值，人民爲優秀分子，允宜各盡義務，發揚光大，豈可漠視無關，任人宰割？ 以哀壯之辭，動愛國之思，周行各處，勸人從戎，親歷軍營，演說激勵。 厥後德能再造，未始非由於此。 此其救世婆心，純爲浪漫之精神，亦卽費氏義務思想之實施也。 蓋其視我爲活動，非如玻鏡，順應外來影像；爲創造不息，非如靜物，純無創作能力。 一切意志，無論若何輕微，必經我之創造，始非盲目；一切判斷，無論若何簡單，必經我之創造，始能眞確。 此複雜之世界，實爲系統之理性，而皆爲我之活動所創造，用以實現我之意志，而克盡我之義務者。 世界之存在，爲永無止境，永無圓滿之義務，我之唯一責任，亦卽克盡此義務，同此永無止境，永無圓滿而已。

『我』(Ego=self) 固創造矣；顧我之創造，非憑虛起，要必有所寄託。 此則費氏名之曰『非我』(None-Ego=Not self) 意謂宇宙間之事物，皆義務之原料，因其與我相抵觸，相衝突，故亦卽我之創造之憑藉。 蓋我之創造，卽將此抵觸者，衝突者，變成合理而已。 使無非我，則空空洞洞，欲由無從，有不與英雄無用武之地之嘆者。 此種反正相成之觀念，實

與前述福斯託同出一轍，蓋爾時哲學文學，純爲『辯證方法』（Dialectic method）所謂辯證，皆有反有正。誠能破除反面，即可獨標眞諦；而反面愈强，則眞諦之標也愈明。（老子所謂將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固强之；將欲廢之，必固與之；將欲奪之，必固與之：是謂微明也。）此其理證之吾人作文，亦可明知。方其層層推闡，逼氣猛進，恐正意猶有未盡，主旨猶有未豁，常用難者曰，或曰……等文法，羅列反對之論調，加以辯正，然後正義愈明，而吾之論亦愈顚撲不破。使其僅由正面肯定，單調無勢，鮮不流爲武斷。所謂非我，即此實現自我之難者曰或曰也。苟能堅持推翻，自有眞我可言。福斯託幾經困苦，幾陷矛盾，實亦必經之歷程。惟將值墮落之際，不昧之靈光，起而拯救，卒能戰勝矛盾，化羊腸爲坦途，晚年乃有安頓，而不終於墮落。職是之故，費氏以『矛盾律爲世界之基理』也（The principle of contradiction is the fundamental principle of world）純鋼九煉而得，斯爲可貴。吾人處世，亦必經矛盾而化爲合理，始有可恃。否則逆境猝至，鮮不隨風而靡。孟子所謂『天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以

勤心忍性，增益其所不能。』蓋非如是，不能具足人生之真價也。世人營營碌碌，類皆沉迷夢中。達者行年四十，飽經滄桑，回首前塵，恍如夢覺，而今而後，乃知所為何事；有情真諦，亦漸明瞭。所謂矛盾，實皆相反而相成也。然此第就能戰勝矛盾者言耳；使其終陷於矛盾，則亦已矣，尚何言哉？

上所述者，有類日常瑣節；實則費氏哲學方法，精義已具於此。逮至海楊爾以歷史為根據，則更進一層。蓋自海氏觀之，『歷史之演進，無非辯證之歷程也。』(The evolution of history is the very process of dialectics) 欲如此而有不如此者，橫阻吾前，吾克此不如此者，而後如此乃現。費氏稱非我以現真我，即此實現自我之一解；惟其所實現者，乃大我，非小我，有崇偉之人格，有高尚之意志，絕非下駟所能混蒙，此則費脫之精神，抑亦浪漫之精神也。

(二)海楊爾 (Hegel 1770—1831)

海楊爾之哲學方法，與費脫同；惟二人之思想，性情，迥不相侔，故其精神亦異。當拿翁兵

至；費氏大聲疾呼，喚醒國人，熱烈心腸，真可方擬；海氏則方在耶拿（Jena 地名）講學，從容自若，漠然無動於中，退而仍理教書舊業，偌大事情，不加過問。 蓋費氏以我必藉真我，始克實現，我之本身，容非絕對眞實，遇有迍邅，堅持奮鬪，必待克之而後已；海氏則以理性揭櫫一切，無論我與非我，皆理性之本質，逆來順受，安之若素故也。 海氏此種思想，實受康德影響。康氏謂吾人智識，有普遍性，異時異地，皆可應用，初無時間空間之限制，海氏之哲學，殆以此普遍性爲出發點。 然其中亦有絕不相蒙者，則以康氏所謂理性，偏重主觀，有超越自然之傾向；海氏則謂一切現象，皆屬合理，初無脫除經驗，超越自然之事也。 知乎此，則海氏哲學名曰『汎理論』(panlogism)可瞭然矣。

海氏以歷史之沿革，爲理性之發展，前已言之矣。 職是之故，所謂自然界，無一非合理之現象。 此客觀之理想主義，雖以康氏思想爲發軔，實更進於康氏。 蓋康氏所謂智識，雖爲普遍，猶屬主觀；海氏則盈天地間層迭無窮流行不息之現象，皆規納於理性，殆所謂普遍之普遍，下視科學，淺陋甚矣。

海氏以理想爲世界之生命，伊古迄今，全爲理性自體之長育。故「一切現象之存在，皆屬合理」(All that is, is rational) 蓋合理即眞實之代名，而眞實亦即合理之異稱也。所謂宗敎史，所謂人類史，無非理性漸次發展之記述。是故一切智識，皆屬已然，人生斯世，祇有發現之功，毫無所謂創造。而其順次發現，即爲理性發展之歷程。無哥白尼時，已有日中說；無牛頓時，已有動力三定律。哥氏牛氏，不過發現之，而爲理性演進之一部而已。於此有疑問焉：世界既悉合理，何以溯諸有史，證諸現狀，戰爭革命，接踵而至，天災人禍，無日或息，多屬不合理之事哉？海氏則謂此乃理性發展必經之階級，非如是，世界不能演進。表象觀察，似不合理，歸以諸之，實皆合理之極也。蓋世界歷史，悠遠綿延，杳無窮期，個人處此，以擬全體，奚啻蜉蝣之朝暮，滄海之一粟。然此個人與全體之內部，常有理性爲之銜接，吻合無間，歷史即此銜接之表現。個人之意義，必就歷史發達以觀驗，方足明瞭其妙諦；苟斷章取義，片面着眼，則直矛盾而已。何能了解其眞際？吾人觀事，患在失之截面，以致眞相難明：如見人持旗，詫爲瘋狂。苟登高下望，則見大隊遊行，首尾相應，各別之個人，皆爲全

體之分子，而不可或缺者，而後了然矣。又如下棋，僅觀一子，似無意義，其或矛盾。統觀全局，則向之矛盾者，實皆含有深意，相反而適相成者也。人世之現象，皆可作如是觀。所謂矛盾，實卽進化之根本原理，亦正宇宙和諧唯一之法則。絕對之眞實，無非繼續之矛盾也。不此之知，僅就一隅觀察，妄謂歷史事跡，多背理性，何異以管窺天，以蠡測海，知淺識短，抑何可笑。夏蟲不足與語冰，井蛙不足與語海，此之謂矣。達者縱覽千古，脫然無罣無礙，冷眼旁觀，融會貫通，然後知歷史之現象，純爲客觀之理性，亦卽絕對之理性也。卽如此次歐戰，論者謂爲人類大刼，談虎色變，未能自已。使由海氏觀之，則亦人類發達史上必經之一階級耳。縱歷時四載，人生之死傷以千萬計，貨財之損失以京垓計，由人類全史觀之，亦一極微塵耳。何足異哉？且非如是，則人類何由覺悟，制度何由改良，所謂人類大刼者，實爲來世進化之基。換言之，卽歷史沿革不得不經之歷程，而爲絕對理性之表現也。法爭自由，流血無已，自經絕對專制，始達眞正共和。此空前之革命，在當世孰不駭爲怪事者，由今觀之，則亦理性發展必有之步驟也。歐戰果不如是耶？海氏此種思想，另有專名表示曰「

正，』(An sich=thesis)曰『反』(Für sich=Antithesis)曰『合』(An und für sich=synthesis)有正焉，進而遇反，由反而至於合。合又爲正，正又遇反，反又至合。人世現象，卽此反正合順次之無窮演進而已。此其以簡單之法則，歸納一切，實皆由研究歷史而得者也。

海氏之哲學，全爲系統歷史之解釋，故雖屬理想主義，絕無超絕經驗之色彩。前言十九世紀西洋學問界唯一之特色，卽爲歷史之研究。此其大輅椎輪，允推海氏；所著精神之現象(Phänomanologie des geistes)一書，表述歷史之精神，更屬絕無僅有而爲後此學者所取法。海氏弟子，多有以研究歷史著者，由此傳布，漸及各國，數十年來，美國亦有正確歷史家出現，實皆受海氏之賜也。

海氏沒後，其學說裂爲左右二派：前者祖述乃師，迄今尙有倭鏗等爲之代表；後者卽馬爾克斯(Marx)之『唯物史觀』(Materialistic interpretation of history)是也。馬氏所言『階級戰爭』(Class War)以無產代有產，根據歷史之研究，實卽海氏正反思想之推

闡。不知海氏哲學者，難明資本論之眞諦也。然海氏所言之反正，以理性為指歸，遠至馬氏，則不問理性之有無，祇認有此必然機械殘忍之現象。遂由絕對唯心論，轉成絕對唯物論，以無產代有產，爲不可免之趨勢。此則海氏學說所生之惡果，馬氏固所不計，抑亦海氏所不及料也。德自海爾出世，理想主義已登峯造極，同時唯物科學，分道揚鑣，發達之速，差與相等。科學哲學，乃至不相爲謀。自後德國學者，務求調和二者——絕對唯物論與絕對唯心論——之間，講述近代哲學者，此亦要點。惜時間倥傯，無暇言及，甚憾事也。

海氏學說，當其盛行，傾倒一時，殂落以後，其勢漸衰。然未幾流播英美，又復發揚彌盛。蓋其對於功利觀念，個人主義，足矯其弊而救其失也。而其學識之淹博，歷史之研究，洞墾之能力，其影響於後人而使後人景仰之而不能已者，抑更深矣。

晚近實驗主義對於海氏學說，攻擊不遺餘力。杜威早年亦爲海氏之一派，今則一聞其名，即行破口大罵，以其主張必然，絕對，專制，與彼輩自由創造之說，根本不相侔也。然此外學者，崇海氏者，抑正不乏其人。愛達姆所著之理想主義與現代 (Adams: Ideal sm and

the Modern age）且以海氏等學說爲今救世唯一之良劑。以余觀之，海羯爾之思想，實有永久存在之價值者也。至於章太炎齊物論釋謂海羯爾有無成之說，執着空言，此則全然未明海氏學說之眞諦。以彼享受研究西洋哲學之盛名者，橫截片斷，此種思想，猶不能澈底了解，余於章氏，又何言焉。

第五章　十九世紀初葉之英法哲學

前章述德之理想主義，至海羯爾而造極。雖海氏死後，唯物論出，殆有取而代之之勢，仍有多數學者，調和其間。未幾流布英美，磅礴瀰盛。迄乎今日，海氏思想，依舊存在。德之倭鏗，更爲代表海氏之巨子。雖其色彩未能盡同，然以精神之作用爲宇宙之發展，固異途而同歸也。茲更將十九世紀英法之哲學略述如下：

（甲）法國

法之啟蒙運動，影響所至，空前之革命，猝然爆發。比其結果，仍有皮焦裏不熟之象。以言政治，則中世封建制度，雖已破除，絕對專制，代之而起，貴族勢力，尚有存在。以言宗教，則

雖經改革，以法爲舊教根據地，根深蒂固，權威曾未全消。社會之紊亂，達於極點，生計之艱難，倍諸疇昔。瘡痍未復，重以擾攘，民生痛苦至矣極矣。吾人試一閉目凝思，根據當世社會之現象，推測思想之趨勢，捨社會哲學，其無由矣。哲學之產生，常值社會有病之際，所以應其需而起其痾。爾時法國最要之問題，莫切於『社會之改組』（Reorganization of Society）政治之鼎革，未能稍蘇人民之疾苦，社會現象，依然故我，往者已矣，來者可追，允宜細察致病之所在，對症下藥，或可挽此危機。其時思潮，側重社會，實應有之現象，而亦不得不有者。所謂社會主義，亦革命之產物也。

少數守舊之徒，目擊當時之不寧，回想中世之社會受宗教之支配，有完備之組織，人民蟄居其下，猶得安寄此身，因希尊嚴之教會出任此艱，統御人心，控制一切，出斯民於塗炭，而登諸衽席。然時勢既異，人心亦變，如法泡製，回復前狀，實勢有所未能。職是之故，守舊者雖有此志，要亦終成幻想而已。

社會問題以經濟問題爲鎖鑰，凡有現象，皆由經濟組織之不良而起。法人自經改變，創

鉅痛深，覺悟之餘，目光徒變，前之努力於政治運動者，現在集中於經濟。十九世紀以來，經濟問題爲學者討論之中樞，未始非由於此也。然其發動者究何人乎？曰聖西孟 Saint-Simon 1760—1825是。距聖氏死七年，馬爾克斯始生，(Marx 1818—1883) 言社會主義者，聖氏第一人也。同時法之福林 (Fourier) 英之奧文 (Owen) 亦皆從事社會之改組，與聖氏有同然者。彼等蓋以民生之疾苦，盡歸咎於社會組織之不良，吾人之本身，初無何等之罪惡，故以徹底改組社會爲職志。抱己溺己飢之懷，有民胞物與之志，熱血婆心，救苦救難，不辭勞瘁，不避險阻，慈祥可親，藹然仁人。此等濟世精神實皆受耶穌以前之基督教義之影響也。『勞動尊重』(dignity of labor) 之言，卽起於聖西孟。(吾國今日，動言『勞動神聖』(divine of labor) 西人初無言是。揣其由來，當本於聖氏之言。惟其說則大相逕庭。神聖二字，非可任意濫用，處此以德讓克拉西爲鵠之時代，捨全智全能之眞宰，人世固不容有此神聖之存在也。) 惟其所謂勞動，勞心勞力，皆在其內，對於不勞而食之氏族，則攻擊不遺餘力，謂社會之壞，率由於此，迄今言社會主義者，猶多以此爲口頭禪也。

聖氏知處此科學昌明時代，回復中世狀態，以神秘之教會支配一切為不可能，故主社會主義為教會唯一之代替，用科學方法以保持社會之安寧，增進人類之幸福。未來之黃金時代，建基於一愛字，顛圓方趾之倫，皆當有充分享有物質之機會。所謂『化海水為嚀嚎水，使普天有情，同沾一勺者』，固聖氏之所馨香祝其實現也。職是之故，抱無窮之希望，有樂天之思想，以積極進取之精神，謀人生真正之樂利，志趣崇偉，彌足佩尚。然聖氏雖知以科學代中世之宗教，以科學家代中世之教士，而其一生之學問，初無何等系統，蓋亦徒樹改革之先聲，享先知先覺之盛名而已。其學固有律貫者，首推孔德。

孔德（Comte 1778—1857）著有數書，如（Cours de philosophie positive; Politique positive 等）其根本之理想，皆以科學為改組社會之基礎。而其分社會演進之跡，為下列三時期：

（一）神學（Theological stage）初民蒙昧，以神為主，以為現象世界，皆有神靈主持，受人經驗之控御者，祇一極小部分，殆如小兒，知識未啟，見風起樹動，亦信有神臨之也。

(二)玄學;(Metaphysical stage) 時當中世,大都信宇宙有神秘勢力,祗有想像,不能方擬,正如髫齡稚子,祗現象爲固然,鮮肯求其因果也。(中國五行陰陽之說,亦此期之產品。)

(三)科學;(Positive stage) 十七世紀以來,科學日益發達,遇事皆探本窮源,明其究竟,不尚玄談,不事迷信,所有神權思想,皆須破除,而以人類爲本位,蓋至是已成人矣。

孔氏謂社會之進化,隨科學之發達以俱來,而最後之科學,則爲社會學。蓋社會學爲多數科學之總匯,內容之複雜,材料之繁賾,非他學所能望其項背,必待各學昌明,始能成立者也。此『社會學』(Sociology)之名,創自孔德,以人類爲研究之對象。換言之,即以人類爲本而已。然其所謂人類,初不限於現在,古人雖成陳跡,而吾人之有今日,實皆由古人遞嬗而來,今人之生命,皆含有古人之分子,所謂今人,不過古人之繼承而已。有此人類思想,方知個人羣體,息息相關,不損人以利己,不言我而曰吾儕。以公衆之樂利爲標準,以人類之幸福爲前提,此則孔德哲學之精髓,而亦法國十九世紀思潮之特彩也。雖以十二月名,孔氏亦主用古昔偉人名號,以代現有之稱,此固崇拜古人,要亦人類思想之表現也。

於此有一語須特提者，即孔氏之社會學，與後此之社會主義迥異。馬爾克斯主張階級戰爭，以無產代有產，慘酷殘忍，較之孔氏慈祥和藹，與聖西門同出一轍者，既已不同；而社會學與社會主義，前者爲科學，研究人類社會之情形，其的在理董社會；後者純爲改革現有社會制度之計劃，不成科學，抑更截然兩端，未可併爲一談也。

(乙)英國

英之經驗哲學，至休謨而臻極盛，流弊亦暴露無遺。殿其後者，爲彌勒氏。(John Mill 1806—1875) 而其關係最巨，影響最深，使西洋哲學史呈一異彩者，即一八五九年達爾文之物種由來 (Darwin: Origin of Species) 是也。"Species" (譯言物種) 一字，原於希臘之 "eidos" (意云形式，原形，即英文之form)。此其意果何在乎? 蓋希人思想，謂人自幼而少，而壯，而老，雖經無量變化，要皆實現人之原形。實現之歷程有變，而實現之原形，固亘古而不變者也。不獨人類爲然，下推一切，亦皆如此。播種於地，未幾坼甲，俄而勾萌，俄而引蔓，俄而枝葉扶疎，無一非實現其原形。橡之種子，從無變爲槐者，以橡有原形，而此原

形不變故也。故物種爲『固定』(fixed) 絕無絲毫之變化。此種思想，降至十九世紀初葉，猶多奉行無違。逮達爾文出，獨求物種之『由來』(origin) 此『由來』一字，頗可玩味。蓋如希臘學者所言，種爲固定，何有由來？既謂由來，則吾人必來自非人，有可斷言。達氏秉此前提，悉心考察，經數十年之研究，始於一八五九以物種由來一書布之於世，詳論種變之跡，明揭進化之旨。語其內容，約可分四，茲略述之：

(1) 物化；(variation) 任取二物，皆不能完全相同：如採某樹之葉兩片，及某動物之卵兩枚，置而並觀，總有不同之點。此種現象，達氏名曰物化。蓋生物之本性，而亦種變之所基也。

(2) 爭存；(struggle for existence) 種之繁殖，率常令人不可思議，任其滋生，則此世界，將無容處。如使人類每二十五年增加一倍，一千年後，地球將無立錐之地。因過庶之故，勢不能悉存，故生物常爭以求存。有與自然爭者，如氣候之不正，土地之磽瘠是也；有與他種爭者，因同處而思伸張己力也；甚有與同族爭者，因食物不給故也。各種之中，優劣互

見，本能智慧，分道揚鑣。且爭亦不限於殘殺，故其數常爲「恆態」(constant)，少特異之增加或減少。

(3)天擇；(natural selection) 爭存之結果，凡生物之物化—「適應環境」者，(adaptation to environment) 則生存焉；否則減滅焉：此即所謂天擇也。所謂天意即自然；所謂天擇，即自然所以選擇各生物中最良之分子，俾得生存於世上。「現存之種，實皆最適之分子也。」(Survive is the fittest)。

(4)遺傳。(inheritance) 適者既生存矣；此便於生存之物化，常遺傳於其子孫，由是更進而競爭焉，如是遞傳，綿延不絕，天演之事，遂以實現，新種之生，亦由於此。

自此論出，不但生物學之基礎陡變，舉凡藝術，政治，宗教，社會，均啟革新之機運；而哲學中之嬗蛻，更令人應接不暇。論者謂爲晚近思想之根源地，世界革新之原動力，洵非虛語。而一八五九以後之思想，與以前迥異者，其故亦可深長思矣。

達氏物種由來一書，純粹根據歷史之事實。蓋一切自然科學，一經達氏之手，無不變成

歷史也。此種歷史之精神，實爲十九世紀惟一之特彩。以前則理性哲學，徒事演繹，經驗學子，偏注知覺要者不問歷史事實。迨至十九世紀，英則有地質等學之研究，法則有人類社會之考察，德之浪漫文學，更與歷史有特殊之關係，蓋其反對古典，趨向神秘，凡所取材，皆由中世求之。十八世紀之學者，常以中古爲黑暗時代，漫漫長夜，鮮有足述。實則中世黑暗，五世紀時卽已終止，以後時有創作，初非毫無價值。自經浪漫學者之研究，始明中世之眞價，而歷史與趣益不覺油然而生。至海爾發揚光大，演爲歷史哲學，雖其所主進化，偏注理性，與達氏之說迥不相同；然此歷史之觀念，影響於達氏者深矣。達氏之書，由通者觀之，亦一時代產物耳。當時歷史空氣，滿布歐洲，海特諸人，（Herder; Laplace; Buffon; Lamarck; Cvuier; Wolff; von Baer; Lyell) 亦皆先達氏而研究進化論，而爲達氏之『先驅』(forerunners) 達氏生逢時會，深受此種空氣之薰陶，集其大成，始得成此偉論。（按瓦拉斯 Wallace 由原種而歧爲變種之傾向一文，與達氏同日公布，所見與達氏適合，益證進化論非達氏所能專美，）至其擴充此進化思想，應用於政治，社會各方面，實施於說明提

範各科學，而成一家哲學者，斯賓塞爾（Spencer 1820—1903）是也。

達氏進化之公例，曰「由單純至複雜，由混沌至分析。」斯氏卽以此爲一己哲學出發點，謂人類之進化，由微蟲而魚類，而兩棲類，而哺乳類，而猿猴類，而類人猿，而至於人，智能之發展，官骸之增加，固循由單純至複雜由混沌至分析之公例以進化；所謂社會，所謂政治，亦何獨不如是？由漁獵而畜牧，由畜牧而農業，由農業而小工業大工業，此社會之進化也。換言之，卽由單純至複雜由混沌至分析而已。推之其餘，無一不循此目的，不遵此趨勢。人謂斯氏之哲學，爲『綜合之哲學，』（synthetic philosophy）蓋以一原理總括世界一切所有之現象也。此一原理，卽由單純至複雜，由混沌至分析而已。

達氏之學說，爲思想革命之原動，學者皆受其影響，固不獨斯氏一人而已。結果所至，利害實未能等齊。杜威之『人本主義』（Humanism）努力於智慧之創造，以發展思想，控御環境，爲人類謀幸福，爲惟一之職志，純由進化論發脈。此達氏學說之良果也。至其壞果，則尼采（Nietzsche 1844—1900）之『超人』（Uebermensch; superhuman）是已。

達氏有物競天擇，適者生存之旨，尼氏取之，遂築超人主義之大成。所謂超人者，秉特異之天才，有創造之能力，人類最適之分子，世界進化之所基也。優勝劣敗，天演公理，超人既稟此優異，允宜享盡世間福利，不受流俗道德禮法之束縛。至於劣等民族，應在淘汰之列，絕無容所吝惜。人世所謂道德，若慈讓，若博愛，無一非為弱者設法，無一非阻礙進化之物。允宜掃除淨盡，庶超人得以充分發展，使世界愈進文明。所謂戰爭，乃淘汰劣等民族之利器，增進世界文明之工具，不可一日缺者也。此種以人自相食為正當，戰爭攘奪為公義，流毒至於無窮，亦皆達氏之惡果也。

晚近之思潮，皆以進化論為根源，上已言之矣。然所謂進化論者，初不僅達氏一派，反對達氏之說者，如威斯曼（Wiesman）謂種起於『原生細胞』（germplasm）後天習染，無遺傳性；棣佛里（Hugo De Vries）謂種起於『突變』（Mutation）等，抑已大有人在。即今之柏格森，其進化論亦與達氏迥異，當於下章略及之。於此有一語須特提者，即達氏天擇之說，能否成立，尚屬問題；而進化之觀念則固有不磨之真價也。

第六章　最近歐美哲學之派別

純理論自笛卡兒以降，至十八世紀發揚彌盛，所謂啟蒙運動，全屬理性精神之表現。蓋以理性派根據必然普遍永久之原理，推斷一切，不爲時間空間所限制，此則唯幾何爲能，而當時幾何學特別發達故也。經驗派自培根至休謨，已詣絕頂，自是寖微。其後而今之「實驗哲學」(pragmatism)淵源所自，亦由於此。理想主義爲德意志之產物，康德創之於前，海格爾闡之於後，暢達高超，蔚爲極盛。海氏既死，勢力漸衰，『自然主義』(Naturalism)異軍突起，藉科學之淫威，以其律令爲宇宙之真理。所謂唯物論者，即以物質之科學，用之於精神界，支配一切，廣宇悠宙，祗認質力之變推，別無他種之作用。換言之，即自然主義而已。(自然主義與自然科學不同。以自然科學之律令爲根本之原理，統括人生之現象，乃成自然主義。故研究自然科學者，不必定爲自然主義之哲學家也。)此種思想之寖淫，全由科學萬能之夢想。至德之赫克爾(Haeckel)持論更趨絕端。所著世界之謎(Riddle of World)暢發斯旨，歐戰以前，行銷至二十萬冊，勢力之偉大，於此可見。然理想

主義，仍屬繼續進行，殆如微雲翳月，一時雖暫黯淡，比至雲散月霽，光體曾無虧損，初非絕迹於人世也。

上述簡略之沿革，藉明最近哲學之背景。蓋講述哲學，皆不能超脫歷史，承遞嬗聯，至有關係。人之可貴，亦即在有歷史。捨歷史外，試問所餘者幾何？世之自命奈前，輕視歷史者，除眞宰外，無一非喪心病狂之徒也。

就上述之言觀之，則最近歐美之哲學，已有唯物論，理想主義，實驗主義三派。此外尚有直覺主義，唯實主義兩派。前者爲歷來進化論之反動，另闢新途；後者則反對一切主觀之哲學，而以科學之客觀自律者。然唯物論爲多數學者所不齒，理想主義亦與前述者無大差異，兹以時間短促，姑置不講，略述其餘三派：

(甲)實驗主義，(Pragmatism)

(乙)直覺主義，(Intuitionism)

(丙)唯實主義。(Realism)

此三派哲學，雖各不同，要皆含有反對從前哲學之色彩。蓋以已往之哲學，未足滿吾人精神之要求，故分道揚鑣，起而革新，期止於圓滿理想境界也。

(甲)實驗主義

未述本義之先，略敍此派之根基。二三百年來，科學進步之速，出人預料，超人想像。此至近今，益有所謂開明科學家者，如麥克(Mach)披兒生(Pearson)邦加(Poincaré)等，(數人皆著名之科學家)諸凡舊時奉為天經地義，放之四海而皆準，俟諸百世而不惑之科學律令，皆認為暫時適用之『假設』(hypothesis)初非固定不變者。以前之人，奉科學為『信條』(Creed)雖以康德之高超，亦不免此；此派則以科學為『策略』(policy)信條亙古不變，含有神秘色彩；策略則以適應為的，隨環境而更易，無時無地，不在試驗之中，是耶，非耶？眞耶，假耶？絲毫不能確定。職是之故，所謂科學，不過一種『速記』(Short-hand)如奈端之『通吸律』(Law of universal gravitation)亦一以簡概繁之法門，使散漫者得有系統，使複雜者即呈單純。因求順應外境，便利人生，不得不有此假定，語其功

用，殆與簡號表長字無異，別無何等之尊嚴也。 此種思想，實受休謨懷疑論之暗示。 影響所至，雖歷來公認之游克立幾何 (Euclidean Geometry) 亦不能恃，而有非游克立幾何 (Non-Euclidean Geometry) 出現矣。 舊幾何學謂三角形三角之和，等於兩直角；由直線外一點，祇可作一線，與此線平行。 現則有謂三角之和，小於兩直角；於一點上可作無數直線，和一直線平行者，羅貝秋司基 (Lobatschewsky) 是也。 有謂三角之和，大於二直角；一點上所作一線，無一可與點作直線平行者，利曼 (Riemann) 是也。 幾何者，純理論命脈之所寄也；今若此，根本動搖，詎可免哉？ 開明科學家影響之偉大，莫可方擬，而其與實驗哲學，更有密切之關係。 蓋後者重試驗之態度，實際之憑證，認宇宙在變遷歷程之中，非固定之原理所能規範，皆由上述觀念而生。 明乎此，則實驗主義之精義，思過半矣。

外此進化論與此派哲學，亦有深摯之影響。 世界現象，皆在『繼續不已變遷之歷程』(Continuous Changing process) 進行，無一刻之固定，此實驗主義巨子杜威之信條，實皆由進化論嬗脫者也。 (人謂杜威之信條，迄未稍變，有類天經地義，因譏其矛盾。 然彼必認

天天在試驗中，猶未至應變之時耳。世界既變化矣，現象自易瞬息萬殊，人之處其中者，亦必不能徒恃成規。於是『機能』(function)之觀念生焉。意謂凡屬有情，當有應付外緣之機能，所謂思想，即此機能之總匯，控御環境唯一之工具也。人遇困難，或有疑竇，必思所以解決之，理想之目的，始能實現。如人徬徨歧路，不知何去何從，種種疑問，紛然雜陳。於是或觀道標，或憶來徑，或登高眺遠，或問津他人，精考微驗，使呈明晰。所謂思想，如是而已。故凡能判別是非，審察異同，釋異解紛，明辨眞僞，始爲眞正思想；舍是則爲冥想，爲幻覺。此種機能觀念，全爲『利器主義』(Instrumentalism)進化論之產物也。

此機能之觀念，尚有一重要之點，即哲姆斯(William James 1842—1910)一八九〇刊行心理學原理(The Principles of Psychology)一書，創立『機能心理學』(functional psychology)是也。哲氏之新心理學，影響於西洋哲學，至爲偉大。所謂實驗主義，既建基於其上；而其所以能取大陸理性，英國經驗而代之者，亦以此爲一大關鍵。一八九〇年以前，休謨之心理觀念，頗占勢力，謂心之內容，僅多數不相律貫，不相連屬之細碎元素，物我

兩界，亦無真實之存在。　康德起而補偏救弊，因立十二範疇，謂感官所得外界之印象，經此先天範疇之組織，始成系統之知識。　自是以來，凡有哲學家，無不受此範圍，莫能自外。　逮哲氏心理學原理行世，乃將此等學說，一掃而空。　哲氏謂休謨，康德之說，皆不徹底，皆非純粹經驗。　休謨以物我僅意影之相逐，同屬誤謬；而康德之調和理性經驗，又何嘗有絲毫真諦？　迹其所言，以外界事物為起點，既不出休謨心理學之範圍；而假立種種範疇，祇憑臆測，毫無實際根據，更為假充經驗。　單純感覺，為休，康二氏立論之起點，哲氏則謂人世現象，本屬渾一，小兒見帽，即此一帽而已，非能分析其邊緣，其纖紋，其附帶也。　所謂分析，乃思想發達後之現象，已經人為之改造；語其原始，本無所謂分析，且亦不能分析者也。　若是，何來單純感覺？　休謨，康德之言，由哲氏觀之，已是不成問題，尚何價值之足云？　蓋兩氏之所謂經驗，猶非真正之經驗，原始之經驗，純粹之經驗，至哲氏始為純粹之經驗，原始之經驗，徹底之經驗，有非往昔經驗學者所可同日語也。　哲氏新心理學之關係，於此可見。　然渠為美術家，又富宗教思想，故其所言，常偏主觀，而有神秘色彩。　此等經驗，亦由直覺得來。　至杜威

則更進一層意謂經驗者，即經刺擊而生之反應。 有此『刺擊』(Stimulation) 生一『反應，』(Response) 即成經驗。 換言之，則有機體與環境之關係，即經驗也。 所謂『世界，全屬吾人之經驗』(World in experiences) 舍經驗外，別無所謂世界。 犬之與人，同處此廣宇悠宙，而吾人於世界之意義，較犬為豐富者，以吾人經驗豐富故也。 有此經驗思想，理性，經驗之爭，皆屬不了而了。 所謂組織感覺，抑更不成說話。 此其以快刀刈麻之手腕，解決歷來哲學之難題，實皆根據生物學而闡發也。 然其尤要者，即此經驗之內容，含有知慧是也。 經驗所以應付未來，預料未來，連絡未來；所謂理性，亦即經驗之分子，非固定被動，靜觀默察，有如寒暑表，晴雨計之徒事記載，乃行事之機關，作為之工具，積極向前，主動推理者也。

所謂心，亦即解決問題之智慧，其本體究為何乎？ 不之問也。 吾人之要端在使經驗之意義增加，範圍擴張，破除一切困難而已。 環境發生問題，吾人常有一理想目的，而思有以達之。 此果何所恃乎？ 曰唯創造智慧為能。 蓋知即是行，所謂知慧，係日新又新，隨環境而更易，而即用以克制環境者；非如舊派學者，以智慧為感受外來之印象，祇有堆砌，絕無

所謂創新也。

杜威哲學之主旨，卽以經驗爲人生與環境之交互行爲，而其致力之點，則在發揮思想之偉力，利用環境，征服之，約束之，支配之，使生活之容積永遠增加，能力日趨自由，意義益臻豐富。故其範圍，偏注人生。蓋以人事爲本位，形上玄想，皆非所問。所謂除人生以外無哲學者，固彼所身創而躬行也。職是之故，雖爲實驗主義之巨子，不喜人呼以是名，而樂用『新人本主義』(The New Humanism) 意其腦海終日營營，無非何人若何困苦，當用何法謀人生之幸福，因以增進世界之文明，杜氏之目的，此而已矣。

(乙)直覺主義

此派以柏格孫 (Bergson) 爲巨子，學者皆知。今茲未述崖略之先，有一語須申說者，卽自柏氏之哲學出世，各種科學，皆似受其影響，而爲一切科學家所震驚也。

柏氏生於一八五九年，與杜威之生，同爲達爾文種源一書出世之年；而此二人之哲學，亦卽根據進化論；又同爲前此哲學之反動。然有絕不相蒙者，卽杜威之哲學，推闡達氏之說，

而柏氏之旨，則與達氏相反也。

自亞里斯多德以來，皆主目的進化論，謂萬物皆有一定之目的，循此途以進化，克踐其目的而後已。如橡種之目的，卽在橡樹；嬰孩之目的，卽在成人。縱其所經之歷程，若何變化，而其趨赴之目的，絕無絲毫之更易。換言之，卽物種固定，本體無進化之可言也。（見本論第五章）雖至至微之物質，亦皆向一固定之目的進行，所謂恆星之世界者是也。（見緒論第二章）凡有目的，皆爲『前定』（prefixed）既屬前定，斯無自由之可言。此等觀念，柏氏極肆抨擊，謂宇宙本體爲不絕自新之流轉，其前進不可豫測，此生物進化之特性，與精神之特性相同。所謂活動，卽意志自由之表現，而爲不可測之進化之所基，何有前定之途徑？何有固定之目的？於此所宜注意者，卽自達爾文之機械進化論出世，目的論已宣告破產，而柏氏之攻擊目的論，乃別有所據，絕非襲取機械論之成說。蓋渠不僅反對目的論，亦並反對機械論也。達氏謂生物之進化，全受環境之支配，合者留之，不合者汰之，爲天擇所操縱，無自由之餘地；又謂生物之進化其變甚漸，譬如人目，最初爲歐克律那微蟲（Euglena）

之微點，經多年之演進，始成現今之人目，有如砌牆，逐塊增加，後乃巍然矗立矣。　此種進化觀念，柏氏亦極加反對。　蓋謂漸變之堆砌，於無生之物有然；若夫生物之進化，常儘其所能，以趨於不可預定之途。　方其進行之始，不無有所躊躇，第既出發，則突變而前，初非點滴之增加。　至於環境，雖足影響生物之進行，要非全受其支配。　蓋生物之自體，宿有動力，由此動力，向上發展，自創新形，此卽進化之主因；所謂環境，不過生物進化所需之一事，達氏謂爲主因，謬矣。　柏氏進化之說，爲自身哲學之出發點，而與他家逈異，茲更述其大凡，亦至足發人深省也。

柏氏謂生物出自一源，最初爲亞米巴之微蟲，(Amoeba)自後乃分途猛進。　此猛進之因何在乎？曰：在『生源之動力』(原文爲 Elan vital，Arthur Mitchell 譯成英文 vital impetus)此生源之動力，凡屬生物，皆具有之，趨向前進，衝向前行，此卽生物進化之所基也。至其演進之跡，亦有可得言者，如圖：

生物同出一源，後因生源動力之衝迫，乃各分途以進行，如圖之三途，其大略也。 當其進行之際，有無量之艱險，因求防衛之故，常生堅殼以資蔽護：如棘皮類動物之硬皮，軟體類動物之殼，甲殼類動物之甲，其尤著者。 他如節足類魚類，古代亦多有甲及硬鱗。 然生甲雖能保身，亦足妨其活潑，因其束縛一所，不復能動，生源之動力，即被障住，從此陷於麻木不仁（torpor）之境，固定無進，沉悶終世矣。 生物之由此，固可謂其不幸；要亦其自取也。 不觀節足類與脊骨類之動物乎？ 雖經此境，卒能自脫，斯其足以進化，而至最高之域也。 其餘如魚類棄其硬鱗之胸甲，而變爲軟鱗；蟲類亦多脫其祖傳之甲殼，亦皆思越此險而自進也。

節足，脊骨兩類之進化，有至嚴至判之界立乎其中否乎？ 柏氏曰有：前者循『本能』（i-

tinct) 之途以發達，後者循『知慧』(intellect)之途以進行也。 至其進化之造極，則前者為蟻，而後者為人。 今夫人之異於其他動物者，固何在乎？ 曰：在製造工具。 此製造工具，為人類之特徵，非其他生物能力之所及。 吾人之能克制環境，控御一切，皆此之由。 此即智慧進化唯一之表現也。 若夫有節類循本能之途，故其本能之發達，莫可方擬；如『胡蜂』(paralysing wasp) 之取生物以為餌也，先以針刺其物之神經中樞，使之痺麻而不致於死，因得逐漸享受，不呈腐爛。 此其所為，雖以精明之蟲學專家，練達之解剖醫士，不是過也。 諸如此類，不勝枚述，本能之發展，蓋可見矣。

柏氏之進化論，自名曰『創化』(Creative Evolution) 譯云「創造的進化」，渠著有一書，即以此名之。) 蓋以前之進化學說，若達爾文之漸變，若棣佛里之突變，若拉馬克(Lamarck)之操存捨亡，(或稱用進廢退) 雖有部分之當要，皆一偏之說，不能明示進化之真諦。 換言之，即皆不知生物之演進，乃不可預測之創造耳。

柏氏既以創造進化為其哲學主旨矣；職是之故，人生之要端在戰勝物質，脫離機械之束

縛，進窺世界之本體，此則非智慧所能也。 蓋智慧爲世界進化之所產，祇可適用靜物，產生物質之科學，烏能返窺世界之眞象？ 所謂一閃之光，豈足資以徧照大千耶？ 智慧既不足特，必求超乎智慧者，則『直覺』(intuition) 尙焉。 所謂直覺，常人以爲無足輕重，由柏氏觀之，則實覈乎智慧而能探索宇宙之妙諦。 蓋知慧徒知物之形似，徒明物之表面，不能了解其眞性；若夫直覺，恰足救此偏而補此弊。 譬如『天才詩人』(Poet is inborn) 咏物狀人，曲盡其致，精微之處，殆非他人所能復道。 此果何所恃耶？ 曰恃直覺。 使憑知慧而爲之，必難與語於此矣。 然揣柏氏之意，直覺亦本能之一，不過最精純焉耳。 昆蟲擇本能之途以發展，柏氏對之所以有深摯之興趣也。 然所謂世界之眞象者，究何若乎？ 此即上述之創化也。 意謂世界乃自由發展繼續創化，綿延 (Duration) 嬋聯，曾無一間。 如人之『意識流』(A stream of consciousness) 貫珠而下，滔滔不絕。 換言之，世界之眞諦，即眞時而已矣。 智慧所以不能進探世界之本體，即在不能明其眞時。 蓋知慧惟於空間爲得，移至時間必將此時間易成空間而後可。 如科學家之計時，常將時間分爲段落，曰若干分，曰

者于秒，蓋以失去時間綿延之眞性，流爲空間之一部矣。惟在直覺，則異夫是。如詩人興到機來，揮筆直書，凝精聚神，一貫而下，有若長江大河，一瀉千里；亦如生物之創造進化，綿延不絕。此則眞時之例證，非直覺無由進窺奥蘊也。柏氏富有天才，美感甚深，以其主觀之心理，演爲哲學；以繩客觀之世界，見人稍有怠惰，即謂墮落物質，蓋主精神之自由，綿延之創造故也。

復次，事物之眞相，端在其全性，不在其零影。有若登山涉水，欣賞自然美景，要必仰觀宇宙之大，俯察品類之盛，始足游目騁懷，而極視聽之娛；有若誦覽長詩，心聚意凝，讀者人格，與詩中思想，融合無間，始能明其眞際；有若聆奏音樂，心濃意厚，渾然一體，始覺抑揚頓挫，曲盡幽致。推之友朋交際，男女愛情，亦皆如是。凡此所述，皆有賴於直覺；若夫知識，則遇一事物，必加分析，以爲如此方可明瞭其意義，豈知於事物之眞相，多所隔膜者？山水非不美也；然分析之，則土耳，石耳，水耳，草耳，尙可美之可言？詩歌之義蘊，非不深也；然苟析篇而成章，析章而成句，析句而成字，尙何義蘊之可言？音樂非不雅逸也；然苟忽其貫連，析成單音，則

僅聞其聲，與鈎輈格磔無異，尚可雅逸之可言？ 卽如小兒天眞爛漫，孰不謂其可愛。 苟加分析，不知可愛之何在也。 知識以分析爲能事，而其結果，常改造物之本質，現『假僞之眞實』(false reality) 有以知事物之眞際，非知識所能了解也。 世人於柏氏此等論調，抨擊蓋烈，甚且斥爲狂悖。 蓋謂事經分析，方能眞象畢露，例證甚多，無待辭費。 然當分析之時，固不能深識其眞性也。 而人世現象，常有許多事實，惟直覺以明瞭，證諸吾人之經驗，亦無可諱。 蓋直覺可與感官等視齊觀，所謂六官者，卽以直覺爲一官也。 若是，則柏氏之說，初無何等神秘矣。

柏氏創化之說，雖已震聾人之耳目，而由多數生物學家視之，仍謂無甚深價。 實則柏氏主張心志之自由，繼續不已之創造，皆屬浪漫精神之表現。(見本論第四章) 人有稱創化論爲『浪漫進化論』(Romantic evolution) 者，眞確切之言也。 柏氏著有「笑」(Laughter) 之一書，專論笑之眞諦。 謂人之所以被笑者，全由板呆靜止，有如機械之故。 反之，則活動自由，創造進化，尚何可笑之有？ 蓋以人之可貴，端在創化，否則卽爲反常，卽屬可笑

也。此雖無關宏旨，而柏氏之心懷，亦可見矣。歐戰期內，柏氏常著論反對德國，以其崇尚物質機械之文明，與其素志迥殊，且謂戰勝強德，當恃精神，此其應用其哲學於人事也。至有人取柏氏之學說，施之於宗教，則非柏氏之本旨矣。

柏氏之學，已略如上述。於此須宜注意者，即柏氏並非絕棄知識，絕棄科學，乃謂知識，科學，未能了解世界之眞諦，要亦自有其實用之價值也。蓋由知識觀察世界，常爲片段，不成『渾個』(Whole) 有如飛矢，自甲至乙，由知識以觀，分成小段，每段仍有停頓之時，其奴(Zena)所以有『飛矢不動』(The flying arrow at rest)之辯也。若在直覺則只覺其綿延不斷之眞時焉耳。所謂科學，亦以分析之知識爲本，因之亦坐同失。因果律者，科學之基理也。然雲騰知雨，月暈知風，因之前必更有因，果之後亦必有果；苟因復求因，果復求果，則可溯諸無窮，推之無盡。若是，所謂因果，仍一眞時之綿延耳。豈能斬截劃分何者爲因，何者爲果乎？顧科學必加分析者，蓋純爲實際之便利起見；而非如是，抑更無置喙之餘地也。然而事實之眞相晦矣。柏氏反對分析，其旨要如上述，然其所著書籍，條分縷析，精深

縝密，分析之細，更愈於他人。蓋非是，則不足破人之說；而其論列，亦將無價值之可言也。哲學之重分析，又可於此反證得之矣。

(丙)唯實主義

此派根據科學方法，以『客觀之眞實』(objective reality)爲依歸，於上述兩派哲學，皆致不滿。蓋以柏格孫之直覺，既非科學；而杜威之學說，以結果之好壞定事理之是非，偏注主觀，自私自利，亦非眞正客觀科學之精神也。英之羅素(Russell)爲此派之巨子，而在美國則另有二派：

(1)新唯實主義(The New Realism) 巴里(Perry)等主之，渠等六人合著一書，卽以此爲名。

(2)批判的唯實主義。(Critical Realism) 西那斯(Sellars)等主之；西氏著有數書，內一部以此爲名。

其色彩亦各不同。今茲爲時至暫，未能詳述，祇將羅素一派之要領，約略言之。

羅氏所著之書，皆有科學方法，純以客觀為標準，不涉主觀之偏見。意謂哲學家當以『萬世之旁觀者』(Spectator of all ages) 自居，其於宇宙之森羅萬象，專就物之自性着想，而不攙以私好私惡。所謂人本主義，羅氏極加反對。蓋萬物一齊，無善無惡，以人為本，則利於人者，目之為善；害於人者，稱之為惡，何能明物之眞際哉？故眞正之哲學家，要必如斯比洛薩，超脫個人之利害，超脫個人之好惡，等視有情，無所優劣，樂天安命，無所嗟怨，『以人同化於自然，非以自然同化於人也。』浪漫文學，常以世界寓於理想，羅氏極不謂然。文學之眞諦，固非羅氏所能欣賞也。

羅氏之哲學，既以科學為出發點，故最重分析，謂世上事物之眞象，非至最後之單位，不能明晰。故分析愈細，則明晰愈甚。柏格孫之哲學，不主分析，羅氏所以譏為不明哲學之究竟也。

唯心，唯物二派，在哲學上爭論已久，羅氏則一脫成見，從事分析，使世界成多數之單元，不以心名，亦不以物號，而曰：『中立的一元論』(Neutral monism)——亦稱『論理的原子

論』(logical atomism) 以其分析至極純爲論理的也。——意謂各個單元，厥惟中立，自由自在，無端會合，即成種種現象。 因其所生關係之不同，始有心物之名，而非其固有也。 譬如一白粉筆，分析之後，僅成一「白」。(Whiteness) 此「白」也，科學家名之曰物質；而與吾人接觸，則爲感覺，在唯心論者，亦可名之曰心。 然此心也，物也，皆原「白」所生關係之不同而始有，在「白」之本體，純爲中立。 白馬有其白焉，白玉有其白焉，白羽有其白焉，白紙亦有其白焉，「白」固非粉筆所能獨占，亦非可以心物證也。

各個單元，既屬中立矣；在羅氏名之曰『中立之個體』(Neutral entities) 謂兩間所有，盡屬此中立之個體，一切現象，皆起於此等個體偶然之會合。 於此所宜注意者，即羅氏謂此中立之個體，與人物生關係後，初不以是而改變其本質。 此則『外在關係』(external relations)說，與柏克來等所主之內在關係，——隨與外物之關係而易其本質。 見本論篇一章。——適處相反之地位也。 蓋羅氏之哲學，以數學爲根基。 數學上之一綫，可爲三角形之一邊，可爲正方形之一邊，可爲長方形之一邊，更可爲一切體面之任一邊；而此一綫，曾

不以其爲何種體面之一邊而稍易其本性。 由羅氏視之，中立之個體，亦猶是也。

右述論證在數理上容有可說，施之人事，證之吾人之經驗，有難通者。 唯羅氏則一主之，實不無可議之處。 社會爲有機體，凡有組合當然爲內在關係；所謂『個人，抑更僅屬複雜之關係』（Man is simply a complex relations）詎有不隨所生之關係而變者乎? 如羅氏之言，則一人雖任議員，爲黨員，充教授……其人仍絲毫不變。 此則事理之所必無者矣。

唯實論之主旨，略如上述。 有一語須補敍者，卽本論之羅素，乃戰前之羅素，非歐戰以來之羅素是也。（按戰前之羅素，祇爲斯比洛薩之精神，祇求心懷之擴大，不問人世之何若。歐戰以來，態度陡變，前之不談社會政治問題者，今則爲此派之健將矣。）

近代西洋哲學史大綱終